

**Studien über Ideale in Frauenviten
des VII. - X. Jahrhunderts**

Maria Stoeckle

STUDIEN
ÜBER
IDEALE IN FRAUENVITEN
DES VII. - X. JAHRHUNDERTS

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität
zu München



vorgelegt von

Maria Stoeckle

M ü n c h e n

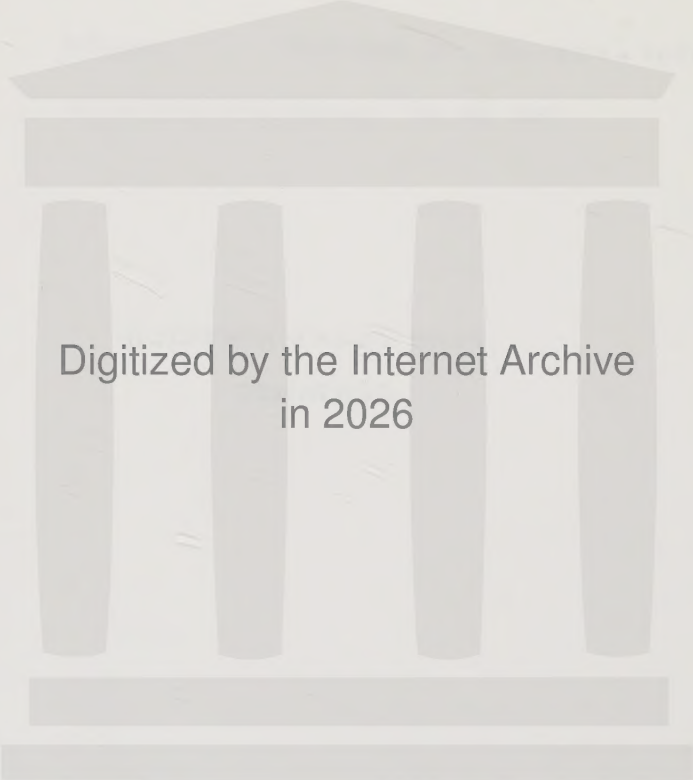
1957

Referent: Professor Dr. Johannes Spörl

Tag der mündlichen Prüfung: 30. Juli 1957

"UNI" - DRUCK, München 13, Amalienstr. 85

FRAU CLARA WINTRICH
GEWIDMET



Digitized by the Internet Archive
in 2026

INHALTSVERZEICHNIS

	<u>Seite</u>
I. Abschnitt: Die Vita. Form und Grundhaltung.	
<u>Einleitung</u>	1
A) Die Vita	
Form und Inhalt	1
Rang als Geschichtsquelle	2
Fragestellung	6
B) Grundhaltung	7
1. Das statische Prinzip	7
Beispiele: Vita Wiboradae I, Vita Liutbirgae	8
2. Allegorie und Symbol	11
3. Wunder und Symbol	12
4. Askese und Persönlichkeit	14
5. Askese und Virginitas	16
6. Virginitas und Matrimonium	
Unterschiedliche Akzentuierung	17
7. Werte der germanischen Adelsethik	19
Nobilitas	19
Fama	21
Largitas	24
II. Abschnitt: Die fränkischen Viten.	27
<u>Einleitung: Der geschichtliche Hintergrund</u>	27
Die fränkischen Viten. Allgemeiner Überblick zu Typus, Entstehung, Form	30
Zur geistigen Umwelt: Das frühe Frauenkloster (Die Caesarius-Regel)	34
Vorzügliche Ideale: Askese (militia spiritualis) und Martyrium	36
A) Das Ideal gegen die Lebensformen und Anschauungen der Zeit	38
1. Die Heilige im Widerspruch zur Gesellschaft	38
Beispiele: Radegundis, Rusticula, Anstrudis	39

	<u>Seite</u>
2. Das Individuum im Gegensatz zur Sippe	41
Beispiele: u. a. Glodesindis, Hunegundis	41
3. Konflikt der Werte in den Charakteren:	
Brüche und Deutungsversuche	43
Beispiele: Chrothildis, Rictrudis	43
B) Begegnung von Ideal und Zeit	49
1. Inhaltlich: Fortitudo	49
2. Formal: Dichtung und Gleichnis	51
C) Ausblick und Zusammenfassung	53
1. Umschichtung der hagiographischen Tradition:	
Die Legende	53
Beispiele: Vita Amalbergae virg., Vita Beggae	53
2. Rückblick	55
III. Abschnitt: Die Viten des sächsischen Raumes und der sächsischen Zeit	56
<u>Einleitung: Die historische Situation</u>	
Die Viten des sächsischen Raumes und der sächsischen Zeit	59
Allgemeiner Überblick zu Typus, Entstehung, Form	60
Die Entfaltung zum doppelten Typus der politischen und der geistlichen Frau	60
Zur Entstehungsgeschichte: Zeitliche und persönliche Nähe	61
Lockerung der alten Form: Lebendigkeit und individuelle Züge	62
A) Die benediktinischen Frauenviten	64
Vorbemerkung: Die angelsächsische Missionskultur	64
1. Erziehung zum Humanum	65
a) Grundlage: Die "Regula" St. Benedicti	65
b) Wirkungen: Iustitia, Prudentia, Discretio	67
Theoretisch	67
Praktisch	69
2. Entfaltung des Frauenwesens	70
a) Vorbemerkung	70
b) Amor Dei	72
Beispiele: Vita Hathumodae, Vita Leobae	72

	<u>S e i t e</u>
c) Officium Matris	73
Beispiele: u.a. Vita Adelheidae	74
3. Fülle des Schicksals	75
a) Symbole und "Zeichen"	76
b) Gesichte und Erscheinungen (Dämonenkämpfe) = Exkurs: Die Inklusenvita als Fortsetzung der alten "militia spiritualis"	78
Beispiele: Vita Liutbirgae, Vita Wiboradae I,	79
c) Tod, Ahnung, Angst	81
Rückblick	81
Das Neue: Der "eigene" Tod	82
Beispiele: u.a. Vita Hathumodae, Vita Adelheidae	83
Schlußbetrachtung: Statik oder Dynamik?	86
B) Die Vita der Königin	87
1. Die Vita Mahthildis reginae antiquior	87
a) Ihr Platz in der wissenschaftlichen Kritik	87
b) Germanisches Ethos als tragendes Element	89
c) Christliche Lebensform	91
d) Zusammenfassung	92
2. Die Vita Mahthildis altera	93
a) Hagiographische Grundzüge	93
b) Die Persönlichkeit der Mathilde als Gattin und Mutter	94
c) Zusammenfassung	97
3. Das Epitaphium Adalheidae imperatricis des Abtes Odilo von Cluny	99
a) Bild der kaiserlichen Hoheit	99
b) Mönchische Ideale	100
c) Zusammenfassung	101
Exkurs: Viten im XI. Jahrhundert	103
<u>Einleitung:</u> Zum historischen und geistesgeschichtlichen Hinter- grund	103

	<u>Seite</u>
A) Das Ende der herkömmlichen Vita	104
1. Abkehr von bisherigen Idealen	104
a) Vom Hochbild der Königin	104
Beispiel: Vita Cunegundis	104
b) Von der Virginitas	104
c) Vom Topos der "heiligen" Eltern	105
Beispiele: Brun v. Querfurt,	
Goscelin v. Canterbury	105
d) Von der Fama	105
Beispiel: Vita Wiboradae II	106
2. Bruch der hagiographischen Form und der inneren Geradlinigkeit: Die Vita Wiboradae II	106
a) Zur Form	106
b) Zum Inhalt	107
3. Pagane Züge	109
a) Haß und Rache	109
Beispiele: Vita Odiliae, Vita Verenae II,	
Miracula S. Verenae	109
b) Bruch eines germanischen Kultgesetzes als "Krisis" im Leben der hl. Berlendis v. Meerbeke	110
B) Neuansatz: Das "Leben" der Godelive von Ghisteltes	112
1. Die Daten ihres Lebens	112
2. Das Neue an Drogos Biographie	114
a) Dramatische Spannung	114
b) Ideale der Sponsa	115
Anmerkungen	117

I. A B S C H N I T T

=====

E i n l e i t u n g

Eine Reihe von Fragen legt die Lektüre der Frauenviten aus dem VII., VIII., IX. und X. Jahrhundert vor.

Die zeitliche Einschränkung erklärt sich anerkanntermaßen aus der Einheit des frühmittelalterlichen Geisteslebens (1) wie aus der Bedeutung der Vita als Geschichtswerk und Kunstform von der Merowingerzeit bis zum Ausgang der Ottonen (2), - die dingliche Begrenzung folgt der Tatsache, daß eben gegen Ende dieser Epoche große Frauenpersönlichkeiten ins politische und kulturelle Blickfeld treten (3).

A. Die Vita

Form und Inhalt

Wir zeichnen kurz eine Skizze des durchschnittlichen Schemas auf; es ist die christliche Variante des isokratischen Enkomions mit Elementen der plutarchischen Bioi und der Aretalogie (4):

Prolog	Jugend	Lebenslauf und Tugendspiegel	Epilog (ev. Zusammenfassung) Miracula
Gebet Widmung	Eltern, Erziehung, Anlagen	Taten und Charakter	Gebet etc. Taten
	↓	↓	↓
	Geburt	Amtsantritt	Tod

Mit dem Gebet um Gottes Beistand, der üblichen Beteuerung seines eigenen Unvermögens (5) leitet der Verfasser das Werk ein. Als Anlaß beruft er sich gerne auf das Gebot eines hohen Gönners. Zuweilen verraten die Worte persön-

liche Freundschaft und Dankbarkeit. Meist schließt die Einleitung der Wunsch, das entstehende Büchlein möge einer Gemeinschaft gleichgesinnter, gleichgestellter Menschen als Beispiel dienen.

Den Hauptteil eröffnen einige Sätze über Heimat und Herkunft, Jugend, Bildung, die erste Entfaltung der Tugenden, bis auch äußerlich ein großer Beruf den Helden emporträgt: zu höherem Amte, zu vollkommenerem Leben.

Kataloge der virtutes, eine summarische Aufzählung, wechseln mit Berichten über die asketische, karitative und soziale (kulturelle) Arbeit.

Selten fällt ein Hinweis auf Gestalt, Mienenspiel und Betragen; vielleicht erläutern ein paar Episoden Sein und Streben im einzelnen.

Die irdische Erscheinung überstrahlt eine Gloriele idealer Eigenschaften, außerordentlicher Taten, Erfolge und Gnadengaben. Visionen heben sie mehr und mehr über Alltag und Masse. Die Kraft Gottes bestätigt den Heiligen, "durchbricht sinnfällig die Stoffgebundenheit" (6).

Wunder in Fülle blühen und wuchern besonders um den Begräbnisort. Heilung und Erhörung, Vergeltung und Strafe mahnen zur Andacht, warnen vor Mißbrauch.

In den Hauptzügen ähneln sich alle Viten.

Gewiß, schärferes Zusehen kann manche Abweichung unterscheiden; es handelt sich keineswegs um eine bloße Schablone mit austauschbaren Namen. Herzliche Teilnahme sprengt diese und jene Formel, ein großes Ereignis schafft den eigenen Ausdruck - oder wandelt zumindest den traditionell-gebräuchlichen spezifisch ab, - man betont oder schweigt, vernachlässigt alte Motive zugunsten neuer.

Venantius Fortunatus schreibt, wie Radegundis aus Frömmigkeit die eheliche Gemeinschaft flieht und deshalb bittere Worte duldet (7a), wie sie im Kloster die niedrigste, schmutzigste Handreichung leistet (7b), - wie sie in der Fastenzeit Eisenringe und Ketten eng, daß sie in ihr Fleisch wachsen, anlegt, sich mit glühenden Kohlen brennt, hungert (nur sonntags genießt sie rohe Kräuter zu ihrem Brot) und auf Wasser fast völlig verzichtet - kaum bringt sie den Psalter über die ausgedörrten Lippen (7c).

Baudonivia erwähnt in der 2. Vita das mißliche Verhältnis der Gatten nicht. Chlothar ist stets der praecelsus rex (8a), der sich leidenschaftlich bemüht, seine edle Königin zurückzugewinnen; wenn er dabei zu ungestüm verfährt,

tragen "böse Ratgeber" die größere Schuld. Aber Reue erfaßt ihn, er wirft sich dem Bischof zu Füßen und bittet um die Verzeihung der Heiligen (8b).

Mathilde wiederum gleicht die Gebote der Demut und der Liebe in voller Übereinstimmung mit dem Gemahl ihren Standespflichten an. Stillschweigend billigt Heinrich die nächtliche Andacht (9a). Nicht einmal als Witwe legt sie Goldschmuck und Purpur ab (9b), sie weigert sich auch, wozu ihre Kinder drängen, den Schleier zu nehmen (9c).

Brun v. Querfurt aber sieht in seinem umstrittenen Kapitel über Vater und Mutter des hl. Adalbert v. Prag eben die Erfüllung der Gattenpflicht als Aufgabe, zu der die rechte Frömmigkeit befähigt (10).

Rang als Geschichtsquelle

Was erwartet der Historiker vom Hagiographen?

Zunächst wünschte er wirklichkeitstreue Daten und Fakten, um die es freilich schlecht bestellt ist: Einmal mangelt der geschichtliche Sinn (nach heutiger Auffassung) der Geschichtsschreibung des X. und manchen anderen Jahrhunderts überhaupt, - nicht etwa aus Unvermögen, aber weil sie die Wahrheit nicht an der Oberfläche der Dinge, sondern im Zusammenhang des Ganzen sucht (11).

Dann hält insbesondere der Hagiograph alle äußeren Umstände für belanglos, weil der Heilige seinen Platz hat über Raum und Zeit: "diese Geringschätzung... führt zum gewollten Verzicht auf pragmatische Darstellung und bezeugt eine Geringschätzung der Kausalität" an sich (12).

Infolgedessen, lange blind für ihren spezifischen Charakter, haben sich fürs erste die Monumenta Germaniae historica auf die Edition tatsächenergiebiger Viten beschränkt. Die Foliobände bringen u.a. die Genealogien aus den Viten der Liutbirg und Verena - aber nicht viel mehr (13).

Krusch-Levison haben ferner in den Scriptores rerum Merovingicarum zahlreiche Heiligenleben der fränkischen Frühzeit aufgelegt und nicht selten anfechtbar kommentiert (14). Auch hier findet man von den Biographien der Aldegundis und Rictrudis nur Fragmente (15).

Die Vita Liutbirgae erschien neuerdings in der Reihe "Deutsches Mittelalter" und, eine dankenswerte Übersetzung des schwierigen Textes, noch vor Kriegs-

ende mit der dritten Gesamtausgabe der "Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit". Die grundlegenden Werke der hagiographischen Forschung stammen entweder direkt aus der Feder oder unmittelbar aus der Schule der Bollandisten.

So stellt etwa Van der Essen in der "Étude critique et littéraire sur les Vitae des saints mérovingiens de l'ancienne Belgique" (Löwen-Paris 1907) kritisch die Entstehungsdaten fränkischer Heiligenleben zusammen.

René Aigrain, "L'Hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire", (Paris 1953), wertet die jüngsten Ergebnisse aus und gibt im letzten Kapitel (L'hagiographie moderne en dehors des Bollandistes, S. 351 ff.) die einschlägige Bibliographie. Neben den Monographien nordfranzösischer und belgischer Heiliger, wie Aigrains "Sainte Radegonde" (Paris 1918¹, 1952²) und den Sammlungen "Les Saints de Verdun" und "Heiligen van onzen stam" (Brügge-Brüssel) mit Souplets "Sainte Salaberge de Gondrecourt" (1956), Englishs "Godelieve van Gistel" (1944) oder Thans "Harlindis en Relindis van Aldeneik" (1945) existiert im deutschen Sprachraum, soviel bekannt, nur das ebenso wissenschaftlich hochrangige wie glänzend ausgestattete Buch von A. Reinle, "Die hl. Verena v. Zurzach" (Basel 1948).

Über den betreffenden Zweig der englischen Hagiographie handelt zuletzt die Münchner Dissertation von J. Weyh: "Studien zum Persönlichkeitsbild der Frau in englischen Quellen des Mittelalters" (Manuskript, 1956).

In Deutschland hatte man es lange beim "Typischen" bewenden lassen, das Kleinpaul im Sinne Karl Lamprechts aus der Personenschilderung des X. Jahrhunderts zu beweisen glaubte. Bernoulli, Zoepf, Teuffel (und, reichlich anachronistisch, Bossard) gehen von dieser Prämisse aus (16). Vogt vertraut ihr nicht mehr uneingeschränkt (17); und die Verbindung kritisch gesichteter Fakten mit den religiösen, kulturellen, sozialen und politischen Strömungen einer Epoche stellt nun als erste Katharina Weber her, da sie "die Mitteilungen mehr als eine Anekdote nimmt, die eine Situation beleuchtet" (18). Günter selbst erörtert in mehreren Werken über die Legendenbildung die zahllosen Motive europäischer und orientalischer Herkunft und scheidet sie vom "geschichtlichen Befund". Noch lehnt er "letzte Urteile" ab, wenn er auch die Hagiographie bejaht und die Wechselwirkung von "Ideal und Reichsentwicklung" anerkennt (19).

Seit den Dreißigerjahren kommt die Forschung überhaupt erneut in Fluß. Hellmann hält die hartnäckige Diskussion um Typus-Individualität für irrelevant und entdeckt einen anderen Ansatzpunkt: die philologisch-literarische Kritik.

Kraft dieser Methode gelingt es ihm, in Einhard, den man bisher zum zweitrangigen Nachfolger Suetons gestempelt hatte, einen durchaus selbständig schaffenden Geist zu finden, der bewußt eine höfische Idealgestalt stilisierte (20). Auerbach ist jüngst dieser fruchtbaren Anregung mit einer Studie über die lateinische Prosa des IX. und X. Jahrhunderts gefolgt; sie revidiert die bisherigen Urteile zu den Mathildenviten (21).

Den tragenden Gedanken der jeweiligen Zeit, denen die Darstellung der Persönlichkeit entwachse, fragen Bernheim und seine Schüler nach (22). Köhler löst den Typus und deutet ihn als "Bild" von charakteristischer Variabilität; damit konnte auch die untergeordnete Frauenvita, trotz mancher Zusammenstellung über mittelalterliches Frauenleben, (23) zum Objekt weiterreichenden Interesses werden (24).

Heute versteht es sich von selbst, daß der mittelalterliche Biograph oder Chronist nicht aus dem subjektiven Eindruck, sondern aus dem objektiven Zweck, seinem eigenen Wollen, der Idee, der er diene, und den Mitteln, die ihm zur Verfügung standen, zu begreifen und zu würdigen ist (25). Man hat eine Vergangenheit überwunden, welche die Geschichtsschreiber "nur als Vermittler von historischem Stoff" sah, und "nicht wie Künstler und Philosophen auch nach ihrer geistigen Leistung und darstellerischen Kraft" wertete (26).

Der "Heilige" aber repräsentiert die maßgebenden Kräfte seiner Epoche und lenkt sie, richtungsweisend, in die Zukunft. In ihm schreiten die Kulturarbeit, die Gemeinschaftsbildung, die Entwicklung des Menschentums an sich voran (27).

Halten Chronik und Biographie das Wirkliche, Gegenwartsbedingte und die Handlung des einzelnen als "Produkt der Veranlagung, des Milieus und der Schicksale" fest (28), so komprimiert die Vita die Möglichkeiten des Seins beispielhaft im Ziel. Sie verschmäht die bloße Wiedergabe von Ereignissen, deren sie nur bedarf, das Allgemeingültige zu erläutern, schildert nicht eine Wanderschaft nach unserem Sinne, das Fortschreiten in der Zeit von Station zu Station oder Zufall nach Zufall, - sie leiht ihrer Absicht die Gestalt des großen vorbildlichen Individuums, dessen Züge in dem Licht verschwimmen, das hinter seinem Antlitz ausstrahlt auf den Kreis der Betrachtenden.

Wenn die heroische Tat nur das Staunen hervorruft, dann will der Träger jener "geöffneten Ethik" (29) darüber hinaus die Seelen locken und zur Nachfolge bewegen. Er muß, als Antrieb und Ziel zugleich, vor und hinter den

Menschen zugegen sein. In seiner persönlichen Eigenart wendet er sich an den einzelnen, denn "in Herde und Masse gibt es Leittiere, nicht aber Vorbilder" (30).

Weniger das "Was" als das "Wie", weniger die Akte als das Sein machen demnach das Wesen des vorbildlichen Menschen aus. Das heißt - hier münden Hagiographie und Ethik in die Theologie (31) - er nimmt Anteil am unveränderlichen Sein des ewigen Gottes: "Da für alle Vorbilder und Gegenbilder und für die ihre Gestaltung regierenden Wertpersonentypen die Idee Gottes ursprünglich bestimmend ist, so fordert der natürliche Fortgang dieser Untersuchung zunächst eine Wesenslehre von Gott" (32).

Fragestellung

Zu einer Studie über unser Thema ergeben sich folgende Überlegungen:

- I. Läßt sich grundsätzlich der eigenartige Schematismus der frühmittelalterlichen Vita erklären? Kann man ein Strukturprinzip herausarbeiten?

Darüber unterrichten die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der antiken Biographie und das Eingehen auf die geistigen Hintergründe gewisser Erscheinungsformen.

- II. Was zeigen die Heiligenleben des umgrenzten Raumes als wiederholtes Anliegen, warum, und in welcher Veränderung?
Werden Mißverhältnisse sichtbar, und womit kann man sie begründen?
Stellen wir einen Wandel nach Inhalt und Gestaltung fest, und was würde daraus folgen?

Die vergleichende Lektüre ermittelt:

Es heben sich - mit fließenden Grenzen - zweierlei Gruppen frühmittelalterlicher Frauenviten voneinander ab:

die des gallofränkischen Raumes,

die der sächsischen Zeit.

In den Heiligen- und Wundergeschichten vor der Hälfte des XI. Jahrhunderts setzt die Auflösung ein.

B. Grundhaltung

1. Das statische Prinzip

Was den unbefangenen Sinn beim Lesen zunächst überrascht, ist ein Mangel, den man umsonst zu leugnen meint: Die Figuren bewegen sich nicht.

Schon Bernoulli wundert sich, wenn Venantius Fortunatus, der von seiner Herrin in Briefen und Gelegenheitsversen so viele reizvolle Einzelzüge erzählt, in der Vita sich beschränkt, die Nonne Radegundis mit den sparsamen Strichen des Topos zu zeichnen (33).

Die persönlichste Schilderung einer Frau vor dem Hochmittelalter gelang zweifellos Agius, dem Bruder der ersten Gandersheimer Äbtissin, gegen Ende des IX. Jahrhunderts. Mit nicht leicht zu überbietender Beobachtungsschärfe stellt er den Charakter dar, findet Worte für das bloß zu erfüllende Fluktuieren der Stimmung, schildert anschaulich die Dinge des Alltags und deutet unsagbare Geheimnisse an - aber Hathumoda selbst (die Schwester) unterscheidet sich als ernste fromme Frau vom frühreifen Kind kaum in der Kleidung (s.u.).

Von den Themen, die einen Biographen modernen Ansprüchen empfehlen, - Kampf, Irrtum, Umweg und Bekehrung, - verläutet in den Viten dieser Epoche nichts.

Von der ersten bis zur letzten Zeile rückt der Heilige kein Haarbreit von seinem erhabenen Ort. Er steht über Zeit und Wandel. Der irdische Augenblick gleitet machtlos an ihm vorüber. Der Tod endet die Frist der Prüfung, nicht das Dasein und die Schaffenskraft. Verehrt wie eh, weil der Wundertäter bei seiner Gemeinde, segnend oder strafend. Auch die Geburt wirkt nichts Neues, denn schon von Anfang hat Gott die Seele zum ewigen Leben berufen.

Wie läßt sich diese merkwürdige Statik erklären?

Günter lehnt sie als "unchristlich und naiv" ab (34); jedoch wird die Erscheinung so häufig und nachdrücklich wiederholt, mit Psalmenversen, Bibelzitate, Parallelen und Beispielen aus den Evangelien belegt, daß sie geradezu die Vita erst zur Vita macht.

Ist dann der Heilige als Typus an sich in statuenhafte Ruhe gebannt (35)? Harnack wies auf die psychologische Wahrheit der idealisierten und stili-

sierten Figur, indem er die Übertreibung aus ihren Ursachen und um der beabsichtigten Wirkung willen rechtfertigte (36). Ein Vorbild von allgemeiner Geltung müsse notwendig dauern ohne Vielfalt und Veränderung. Es bleibe dem Alltag entzogen, ein Abstraktum. So suchen Löwe, Steinbüchel, Spörl, nach ihnen Weyh (37) das Problem vom christlichen Sozial-Ordo her zu lösen. Daß das Mittelalter die Individualität zwar erlebte, aber wo sie, "niemandem ähnlich als sich selbst" hervorbrach, als etwas Dämonisches, als Ursünde der Engel verabscheute, wurzle in seinem Universalitätsdenken: Eine Kirche umschließt alle Seelen, das einzelne gelte als Teil des größeren Ganzen und besitze keinen losgelösten Eigenwert: "Nur in der Gemeinschaft gibt es Personsein und volles und vollendetes sittlich gutes Sein."

Oder versagen bloß die modernen Denkformen, wenn sie die sinnfällige Darstellung einer Entwicklung nicht mehr zu fassen und zu lesen vermögen (38)? Stellt sie demnach eine Veränderung der Umstände, ein Wechsel des Ortes, ein betontes Datum, die Häufung der nur scheinbar ungeordneten Wundergeschichten dar? Derart betrachtet, zeichnet sich tatsächlich eine aufsteigende Linie in den Schemata der meisten Viten ab.

Holl, seiner These folgend Steidle (39), geht den äußeren Stationen der Antonius-Vita des Athanasius nach und liest an ihnen ein "Fortschreiten von Stufe zu Stufe" ab, - ein Verfahren, das die bildhafte Anschauungsweise der Spätantike und des Mittelalters durchaus rechtfertigt.

Wir eignen uns, um die Ergebnisse zu prüfen, diese Methode an und untersuchen den Aufbau der thematisch verwandten Viten der Wiborad und Liutbirg.

Vita Wiboradae auctore Hartmanno:

1. Wiborad 'veluti bona arbor, bonae radicis ex germine pullulavit.' Sie stammt von frommen, edlen Eltern.

In früher Jugend... dem allmächtigen Gott geweiht, der sie kannte, noch ehe sie im Mutterschoß empfangen war, ... wies sie kindlichen Leichtsinns zurück: 'modesta gravitate ac severa quadam maturitate.' - Niemand teilt sie die 'inepta... parvulorum ludicra' (40a). - Auch ihre kleine, frühvollendete Schwester, 'in annis tenerrimis animos actusque gerens seniles', meidet die Spielgefährten und eilt bald zum Genuß der ewigen Herrlichkeit. Noch vor dem Tod hört sie die Musik der Engel (40b).

2. Zwar führt die Heilige von jeher ein frommes, zurückgezogenes Leben (40c), aber dennoch kommt "ihr" Tag: "der letzte des behaglichen Überflusses."

Auf Wunsch der Eltern reitet sie prächtig geschmückt zur Kirche. Unterwegs zwingt sie ein heftiges Kopfweh, vom Pferd zu steigen und allen Zierat abzulegen. - Von da an trägt sie nur mehr schlichte Kleider und geht - außer sie überquert Fluß oder See - zu Fuß (40d).

3. Geraume Zeit wohnt sie im elterlichen Hause (40e). Ihrem Bruder, dem Kleriker Hitto, rät sie den Eintritt in St. Gallen, denn Tugend dürfe nicht stehenbleiben, sondern müsse voranschreiten. Wie über die Stufen einer Leiter geschieht der Aufstieg zu Gott: "per gradus scalae qua ibunt Sancti de virtute in virtutem ut videant Deum deorum in Sion" (40f). Wiborad vollbringt viele gute Werke. Wunder begnaden sie (40g).
4. Sechs Jahre nach Hittos conversio zieht sie, aufgefordert vom Bischof Salomo v. Konstanz, in die Zelle von St. Georgen (40h).
5. Vier Jahre darauf siedelt sie nach St. Gallen über (40i). Sie widmet sich weiterhin dem Gebet und der Askese, besiegt das Böse, straft Verachtung, erbittet Gesundheit und schaut die Zukunft. Nach ihrem Tod setzen sich Erscheinungen und Miracula bis zur Gegenwart fort (die weiteren Kapitel der Vita).

Der dreimalige Wechsel des Ortes, die "Krisis" bei der festlichen Kirchfahrt, die Zunahme der übernatürlichen Ereignisse verdeutlichen das "Voranschreiten von Kraft zu Kraft". Es bleibt aber bei einer geradlinigen Entfaltung aus dem "guten Samen". Undenkbar, daß die Heilige etwas zauderte, eine Entscheidung bestünde oder anders handelte, als sie soll! Sie steigt notwendig auf - es fehlt jede Möglichkeit "zu fallen".

Wir vergleichen mit der um zwei Generationen älteren, jedoch ziemlich "untypischen" Vita der Liutbirg (41):

1. Liutbirg, das Kind einfacher Leute (ihre Herkunft übergeht der Biograph mit beredtem Schweigen), wächst in einem ostfränkischen Konvent heran. Sie zeichnet sich zwar vor allen Gefährtinnen aus (42a), gibt aber immerhin dem Teufel für später Gelegenheit, ihr belanglose Jugendfehler vorzuwerfen (s.u.).
2. Die reiche Witwe Gisla nimmt das Mädchen zu sich in die Halberstädter Gegend (42b). Hier verbringt es, eine vorbildliche Verwalterin, im Kreise der Familie und nachbarlicher Freunde, einen längeren Lebensabschnitt: "placuit tam Deo quam hominibus" (42c).

3. In vorgerückten Jahren beginnt Liutbirg - zum Befremden ihrer Umgebung (42d) - ein strenges Büßen und Fasten. "Vom göttlichen Geiste befeuert", begründet sie ihren Entschluß, der Welt völlig zu entsagen, mit dem Hinweis auf ihre Sünden und ihr bisheriges zielloses Leben (42e).
4. Der Bischof teilt ihr eine Klausnerzelle zu, wo sie als Künstlerin, Lehrerin und Rätgeberin wohl für die Welt weiterarbeitet, doch, vom menschlichen Treiben ungestört, Gebet und Opfer obliegen kann (42f). Zahlreiche Beispiele bezeugen die Gnadengaben der Einsiedlerin: ihr prophetisches Vorherwissen, ihre untrüglige Gerechtigkeit, - aber auch die steigende Gefährdung: den Angriff der Dämonen unter mannigfachen Gestalten, trotzdem letzten Endes der von Gott verliehenen Standhaftigkeit der Sieg gewiß sein muß (42g).

Die vorliegende Zusammenfassung zeigt genau, daß beide Prinzipien, Dynamik und Statik, als Konstruktionselemente die Vita bestimmen können. Der Widerspruch verschuldet, daß eine allgemeingültige Lösung nicht zu erzielen ist. Es fragt sich nur, welchem von den zweien die ausschlaggebende Bedeutung zukommt.

Die Entwicklung der Heiligen bildet nicht allein der wiederholte Wechsel von Schauplatz und Umgebung ab. Daß ein Bruch mit Vergangenen vollzogen ist, bekundet auch das Staunen der Hausgenossen über die auffällige Veränderung im Äußeren, infolge der strengen Askese. Man kann die so bewährte Ausdauer nicht anders als mit dem wunderbaren Beistand Gottes erklären (42h). Dies streicht das Neue ganz besonders heraus, es freilich zugleich menschlichem Tun und Versagen in jene Ordnung entrückend, die jede Entscheidung vorweggenommen und alle Kämpfe ausgetragen sieht. So beruht letzten Endes die Darstellung ihrem Wesen nach doch auf dem Statischen; Liutbirg besitzt von Anfang an das Wohlgefallen Gottes und der Menschen; die Erinnerung an längst vergessene Kindersünden wachzurufen, bleibt dem Bösen überlassen, dessen Anfechtung zwar schreckt, aber von der übernatürlichen Festigkeit der Heiligen doch gar kein Entweder-Oder zu erzwingen vermag, sondern von vorneherein zum Scheitern bestimmt ist.

Die tragende Bedeutung dieses merkwürdigen hagiographischen Eigengesetzes verlangt eine besonders sorgfältige Interpretation. Man hat bereits von der endlichen Gleichförmigkeit des Wegs zum Heile für

alle Menschen, von dem verbindlichen Ideal des Gott-Menschen in den Evangelien gesprochen (43), und in der Tat dürfte die Frage nicht anders als auf die von Scheler geforderte Art zu beantworten sein.

Nach Platon ist, was immer in dieser Welt der Zeitlichkeit geschieht, weniger Ent-wicklung als Aus-wicklung einer vorgegebenen Größe. Die Sehnsucht nach dem Ziel, aus dem sie stammen, treibt die Dinge zu Leben und Bewegung. Anfang und Ende schließen sich zum Kreis, das vollkommene Sein aber ändert sich nie. Mit dem "agere sequitur esse" des Aristoteles beweist demnach die Scholastik die Existenz Gottes.

Der Mensch steht nun, so hält die Kirche fest, in freier Wahl zwischen Gut und Böse. Wenn jedoch der Geist eins ist, kann er sich dann entscheiden? Haftet etwa dem Leib die Sünde an, wie manche Lehrer unter dem Einfluß orientalischer und griechischer Mystik meinen? Doch die Schrift widerlegt: Gott schuf die Materie, und alles war gut.

Die alte Gleichung Materie = Böses Prinzip durchstreicht darum Augustinus als fehlerhaft. Hätten sonst Engel stürzen können? Den Zwiespalt verschuldet also weder Leib noch Geist; ihn bedingt die Zeitlichkeit alles Geschaffenen. Weil es einen Anfang hat, muß es weiterschreiten, kann es sich ändern. In der Fülle des Seins ruht nur der ewige Gott (44). Zwischen ihn und die Dinge ist der Mensch gestellt. Als Leibwesen erleidet er den Augenblick, als Geistwesen erhebt er sich über die Zeit. Im Heiligen, den das Leben erprobt, der Tod des Vergänglichen entledigt hat, offenbart der ewige und gnädige Gott seine Herrlichkeit. Wie aber sollte man "gnädig" besser ausdrücken, als durch "wunderbar", und wie das Zeitlose anders darstellen, als in möglichst wenigen, immer gleichen Typen?

2. Allegorie und Symbol

Das Bemühen, Wandelbares zu verfestigen und für das Eine und Dauernde eine Formel von verbindlicher Gültigkeit zu schaffen, ist darüber hinaus das allgemeine menschliche Anliegen.

Den bewußten Versuch, die vielfältigen Erscheinungen des einen Logos den "Weltbürgern" verschiedener Herkunft (der Begriff stammt aus dem Hellenismus) als bleibende Wahrheit zu enthüllen, unternahm die Stoa. Die Vernunft klügelte gewissermaßen eine Art Esperanto aus, eine internationale Zeichen-

sprache. Das Anschauliche und Faßbare sicherte ihr das Verständnis auch des ungelehrten Mannes. Der Mythos, den die Ratio allein nicht entschlüsselt, wird zerstückt und in handliche Quadrate gegossen, die der Intellekt überall in Zahlung nehmen kann. Bildhaftigkeit, Farbe und der Vorzug, selbst schwierige Sachverhalte und Probleme durch sparsame, einfache Mittel: eine Geste oder wenige Linien, darzustellen, - zu einer Fähigkeit des Chiffrierens gesteigert, die wir kaum nachzuvollziehen imstande sind, - gewährleiten jedoch nicht als einzige Ursachen die große, umfassende Beliebtheit im Mittelalter. Allegorie ist nur als oberste Schicht künstliche Universalsprache; dem Symbol wurzelhaft verwandt, wächst sie aus irrationaler Tiefe (45).

Mancher Topos, manche Formel, die man häufig buchstäblich genommen, mißdeutet und dann als wertlosen Schnörkel am Schema beseitigt hat, erschließen, wofern sie richtig, nämlich den Gesetzen des primitiven Denkens oder des Traumes entsprechend, gelesen werden, überraschende Zusammenhänge: Für das Ganze steht hier der Topos vom "senex iuvenis", wohl das häufigste Schlagwort in allen Viten seit der Spätantike, das die Gegensätze der menschlichen Existenz in der Gestalt des greisenhaften Kindes aufhebt und verdichtet (46).

3. Wunder und Symbol

Zu den charakteristischen Merkmalen zählen ferner die Miracula.

Wie Harnack, der grundsätzlich - mit der Antoniusvita - den "Einzug der Dämonen, der Mirakel und allen Spuks in der Kirche" verwirft (47), haben frühere Editionen die Wundergeschichten als sinnlose, ja gefährliche Auswüchse entfernt (s.o.). Trotzdem beansprucht Günter das Wunder für das "Arbeitsgebiet des Historikers", er seziert und vergleicht die Einzelzüge, - immer vorsichtig, denn "es gehört zum Wesen des Lebens, daß es niemals erklärbar ist" (48).

Den gültigen Schluß zieht, zu fruchtbarer Arbeit anregend, Curtius: "Man hat", so faßt er zusammen, "vom aufgeklärten modernen Standpunkt aus, mittelalterliche Mönchsvisionen, Wunderberichte und ähnliches als törichte Fabeleien leichtgläubiger Zeiten beiseitegeschoben. Heute können wir an diese Dinge ... herangehen. Eine Analyse der altchristlichen Hagiographie würde wertvolle Ergebnisse bringen. Was Athanasius zum Beispiel in der berühmten Vita des hl. Antonius über die Dämonen berichtet, die den ägyptischen Mönchsvater plagten, Teufel, die bis zur Decke reichen, bis zu den Wolken, die sich in Frauen verwandeln,

- das sind Entsprechungen negativer Art zu den heilbringenden Visionen. Auch sie reden die ewige Sprache des Traumes" (49).

Schon die Aretalogie steigt aus dem Bedürfnis, in der Enge des Alltagslebens gegen den Zwang der Notwendigkeit eine Kraft über sich zu wissen, die nach ihren eigenen Gesetzen die Schicksale zum Besseren wendet.

Wunder weisen Christus in den Evangelien aus. Ihr Herr ist, wer die Ordnung der Natur bestimmt. Wo er die Fesseln löst, die den Menschen seit dem Sündenfall gefangen halten, begnadet er. Wenn die Grenzen von Raum und Zeit fallen, die Abfolge von Ursache und Wirkung aufgehoben ist, wenn Vergangenheit und Zukunft Gegenwart werden und Endliches kein Ende nimmt, dann ist die Schöpfung der verheißenen Freiheit schon teilhaftig.

So drücken, - über Kontinente und Jahrtausende verbreitet, - die zahllos sich wiederholenden Mirakel, "das extreme und populäre Kennzeichen des Heiligen", die stets gleiche Sehnsucht nach Erlösung aus. Unter "Heil" versteht man zuerst die hergestellte physische Gesundheit. Das Übel muß jedoch nach seiner metaphysischen Ursache erfaßt und behoben werden, wie der Zug des Elends, der zum Wundertäter strömt, vor Augen führt: Krüppel, Mißgeburten, Kretins und Besessene - Fälle, denen kein Arzt mehr helfen kann. Und wie der "Heilbringer" unter dem Symbol des "puer aeternus" seine Herrschaft über die Zeit manifestiert, so strahlen seine Taten Macht über die Natur aus.

Mehr noch: wo früher das logische Denken versagte, begreift heute die moderne Psychologie merkwürdig "wunderbare" Situationen als das alte Gleichnis vom Kampf des Bösen mit dem Guten (50): Die eigenartige Szene in der Vita Aldegundis etwa, da der im Klosterteich eingesetzte Fisch an Land springt, wo ihn benachbarte Raben erbeuten wollen, aber, durch die Verdienste der Heiligen, ein weidendes Lamm errettet, wird als das Ringen zwischen Christentum und Heidentum gedeutet um die neugetaufte, noch widerstrebende Seele (51a). Zum gleichen Ergebnis wie der Theologe kommt, wer die theriomorphe Symbolik analysiert. Auch hier steht der Fisch - zwar nicht nach den festen Begriffen der christlichen Allegorese, sondern in traumlogischer Ambivalenz - für das gottbezogene Leben. Wasser gilt als Element des Unbewußten, Medium der Wandlung, des Todes und der Wiedergeburt. Das böse Prinzip erscheint im Raubvogel, dem Adler oder Raben. Das Lamm, das mit seinen Hörnern kämpft - also richtiger der Widder - weist auf den Erlöser (51b).

Ähnliche Beispiele bieten die Viten der Rusticula, Sadalberga, Wiborad und der Leoba (52) und vielleicht auch das Epitaphium Adalheidae (s. u.); sie stützen die Auffassung, daß, von den wenigen Fällen abgesehen, wo der Verfasser beton-

terweise darauf verzichtet, die "Wunder" schließlich doch zum wesentlichen Bestandteil der christlichen Biographie gehören.

4. Askese und Persönlichkeit

"Vom Martyrer zum Mönch", - diese Worte umreißen den Wandel des christlichen Heiligenbildes im IV. Jahrhundert (53). Es ist teilweise Reaktion, teilweise Resultat dessen, was der Kirche an Erleiden und Erleben in den Katakomben zugewachsen war. Und wie immer eine geistige Bewegung ihre sichtbaren Zeichen prägt, so hat auch hier das neue Ideal eine neue Form gestaltet. Die Literaturgeschichte bestätigt, daß erst dieses - das Mönchtum - die christliche Biographie "zur Vollendung brachte" (54), und die historische Forschung unterstreicht die beispielhafte Schlüsselstellung der Antoniusvita (55).

Als Kult wie als Erziehungsmittel war auch die Askese der Umgebung des jungen Christentums geläufig. Wurzelt jener - vor allem die Orphik und die Tradition des Ostens erhielten ihn dem Abendland lebendig - in dem allgemeinen und irrationalen Fühlen, daß der Mensch, wo er die Schranken seiner Dürftigkeit durchbricht, des Überzeitlichen und Unfaßbaren teilhaftig wird (56), so wendet sich dieses an die Vernunft, obwohl auch seinen Lehrmeistern, ihrer Herkunft nach, das fremde Erbe im Blute lag.

Wie die hellenistische Mystik, so verneint noch Poseidonius den Leib als Quelle des Bösen. Es gilt, sich in strenggeübter Gewohnheit von den Irrtümern der Sinneseindrücke zu lösen, das Triebhafte zu beherrschen kraft des Willens. Was die Menge wünscht, was der Augenblick als Lust begehrt, das entwertet schärferes Prüfen zur Augenblicksware, zu gewichtslosen "Adiaphora".

Des Menschen Ziel ist in Wahrheit der Geist. Der Weise ist frei, dem Fatum zu folgen. Er unterwirft den "Affekt", erkennt ihn an oder verweigert ihm die Zustimmung. Nicht Liebe und Haß treiben ihn, zwischen ihm und der Welt steht ordnend ein vierfaches Prinzip: prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia. Was aber sich selbst genügt, unabhängig von dem äußerlichen Zufall seinem eigenen Gesetze lebt, ist autark und ein letzter, unteilbarer Wert. Aus dem Zusammenbruch der alten Ordnungen erhebt die Stoa als neues Ideal die selbstverantwortliche Persönlichkeit.

Sie erfährt in den Evangelien ihre für das Mittelalter gültige Prägung. Jesu Leben setzt jedem Leben Maß und Ziel. Die ideelle Auseinandersetzung mit der

Umwelt beginnt nicht erst bei Lukas, dem nachweisbar hellenistischem Bildungsgut Verpflichteten. Manchen gilt Christus nach Lehre, Wandel und Wirkung als der wahre Philosoph (57). Seit die Legende vom Briefwechsel des Apostels mit Seneca gedichtet und geglaubt wurde, hält man für die Praxis besonders die stoische Ethik als Bindeglied (58).

Wie sie empfiehlt, um den Geist aus der Knechtschaft der Sinne zu befreien, das Christentum Enthaltensamkeit und Selbstvergessen; wie sie vertritt es gegen Zwang und Gewalt von außen die Autonomie des Willens. Weil das wahre "Ich", die Seele, unzerstörbar und nur den göttlichen Geboten unterworfen ist, überdauert es alle Zufälle der Zeit und irdischer Willkür, ja es bewährt sich gerade, indem es Vergänglichem "abstirbt", sei es durch blutigen Tod für die erkannte Gerechtigkeit, sei es durch lebenslange selbstaufgelegte Akte mühevollen Verzichts; Autarkie und Askese bedingen sich.

So greift der Mönch den Stab des Pythagoras auf und kehrt in der Kutte des stoischen Weisen von der Welt in die Wüste (59). Wenn allerdings Rüstow der Kirche das Verdienst gutschreiben möchte, sie habe die "von Osten andrängende lebensverneinende Askese... in der Sonderorganisation des Mönchtums abzufangen und einzudämmen" gewußt (60a), so übersieht er, daß hier ein wesentliches Element des Mensch-Seins nicht etwa eliminiert, sondern mehr als jedem anderen Christen einem besonderen Stand aufgegeben wurde, wie ja in einem Gemeinschaftsorganismus der Dienst einzelner Glieder immer auch dem Ganzen zugutekommt. - "Die Abwertung des Diesseits und seiner Freuden ergibt sich von selbst, sobald die Theologie Vorstellungen eines besseren Jenseits ausgebildet hat", heißt es weiterhin (60b); das Beispiel der Cyniker und Stoiker ohne Glauben an eine persönliche Unsterblichkeit widerlegt ihn.

Askese, das ist ihr eigentlicher Sinn, zerbricht die "Zweckversklavung", erneuert den "Kontakt im Abstand", ohne sie "wird die Betätigung unserer Natur geradezu unnatürlich". Sie drückt, abgesehen von ihrer Funktion als Kriegspflicht gegen die Schwachheit des Fleisches und die Versuchung, überhaupt "das sinn-gemäße Verhalten des Geschöpfes vor dem Schöpfer" aus, denn "das Opfer ist größer" - und eher - "als die Sünde" (61).

Letzten Endes eignet ihr also mehr Geschenk- als Kampfcharakter. Im Schmerz stellt der Christ seine Liebe zu Gott in voller Freiheit unter Beweis, erfüllt den Glauben und macht den Sieg des Menschentums über alle Beschränkung offenbar: "Gerade weil das Leiden als Teil der menschlichen Existenz dem unmittelbaren Glücksverlangen... so hart widerspricht, ist er" - (der Mensch) - "durch das Leiden zum Größten ermächtigt, wozu ein geschaffenes Wesen befähigt werden kann: Gott etwas zu geben aus seinem Eigenen" (62).

5. Askese und Virginitas

Folgerichtig rechnet Kleinpaul die frühe Frauenvita unter die Abarten des Mönchslebens, gilt doch das in ihr verkörperte Ideal der virginitas seit alters als Form der Askese, wie andererseits die hellenistisch-christliche Bewertung des Menschen - ohne Rücksicht auf Geschlecht und Herkunft (63) - hier ihren bezeichnendsten Ausdruck findet.

Denn wie der stoische Synkretismus, so verpflichtet auch das Christentum Männer und Frauen gleicherweise, ja es setzt sich, mit dem Anspruch seines göttlichen Auftrags, sehr viel kraftvoller für die Ebenbürtigkeit beider Teile ein, denen es grundsätzlich dieselben Rechte bei naturgemäß verschiedenen Pflichten zuerkennt. Die Ehe, das "große Sakrament", wird als Vertrag wiederhergestellt, den das Menschenpaar und Gott geschlossen haben (1. Kor. 7, 25). Er fordert von den Gatten gleiche Treue; damit fällt das alte Prärogativ des Stärkeren, den Bund einseitig aufzulösen (Mt. 19, 1-12). An beide Geschlechter richtet sich der Rat, ehelos zu bleiben (Mt. 19, 12). Von den Bürgern des zukünftigen Reiches heißt es überhaupt, "sie werden sein wie die Engel des Himmels" (Luk. 20, 35) (64).

Daß Lukas eindringlicher als die anderen Evangelisten die Askese empfiehlt, erklärt vielleicht die hellenistische Umgebung. Eben die Sexualethik nannte man die "Einbruchsstelle" fremder Zuflüsse (65). Bereitwillig entnahmen die Kirchenväter Worte und Vorstellungen der sittenstrengen Stoa.

Auch die Ergebung in das Schicksal, "magnanimitas", die passive Tapferkeit des "sustine et abstine", war die Tugend des Zeitalters (66). In den Jahren der Verfolgung stand die Frau dem Manne keineswegs an Seelenstärke nach und man lernte es, verborgenes Heldentum zu achten. So durchflucht der hl. Ambrosius seine Preis- und Mahnschrift an die Jungfrauen mit dem Beispiel der Agnes und anderer Märtyrerinnen, denen, wo ein ehrenvolles Leben nicht mehr möglich ist, noch die stoische Großmut zum freiwilligen Tode eignet (67).

Nach der erzwungenen die selbstgewählte Abkehr von der Welt und ihrer Gemeinschaft predigt Hieronymus das Mönchtum um die Wende zum V. Jahrhundert (68). Naturgemäß trifft der Verzicht auf die Familie und damit auf ihren eigentlichen Wirkungskreis mit seinem Schutz und seiner Wärme die Frau am härtesten. Aber je bitterer der Kampf, desto herrlicher der Sieg (69).

Dazu ermuntert den Stoiker das Vorbild des Herkules, den Christen dagegen die so häufig wiederkehrende Formel "cuius virtus tanto est laudabilior, quanto sexus fragilior" (70).

Weil hier wirklich ein Bruch klafft zwischen der überlieferten und durch die natürliche Ordnung gerechtfertigten Lebensform, die sich zuerst auf die leibliche Partnerschaft der Gattin gründete, und jener "zwecklosen" Askese, lehnt, so überraschend es klingt, Ambrosius die Berufung auf vorchristliche Parallelen ab. Die geistige Individualität erstet neu und kam nur im Übernatürlichen verankert werden (71).

Die alte Bindung verliert indessen nichts von ihrem Wert. Im Gegenteil, sie bildet auf der natürlichen Ebene voraus, was sich im Reich der Gnade vollzieht: die liebende Vereinigung der Erlösten mit Christus (72). - Darum muß die virginitas, wie die Askese, über die bloße Enthaltensamkeit hinausschreiten: "Die bloße Ehelosigkeit bedeutet keinerlei Vorzug vor der Ehe, viel eher einen Nachteil" (73).

In der göttlichen Brautschafft der Seele, in der ungeteilten Selbsthingabe an den Schöpfer, besteht die ideale Jungfräulichkeit; sie überbietet das höchste irdische Gut durch ein Mehr an Liebe (74). Als schon im Diesseitigen vollendete und vollendetste Form der caritas leistet sie Gebet und Opfer, sorgt für die Schutzbefohlenen der neuen, geistlichen Familie und richtet ihre eigentliche Forderung an Männer und Frauen, Verheiratete und Unverheiratete gleicherweise.

6. Virginitas und Matrimonium

Unterschiedliche Akzentuierung

Wir rechnen mit der Statik als einer in sämtlichen Viten bis zum XI. Jahrhundert konstanten Größe.

Es gibt weiterhin einige nahezu unerläßliche Kriterien, deren Aspekte jedoch variieren. Man wechselt die Teilausschnitte, betont heute mehr die sinnlich wahrnehmbaren, äußeren Tatsachen, legt morgen größeren Wert auf die innere Haltung. Im auffälligsten wechselt der Akzent zwischen virginitas und matrimonium.

Zunächst dominiert die Jungfräulichkeit, das erste Ideal. Sie - und notfalls die Witwenschaft - bleibt bis zu den Viten der Chrothilde und Mathilde die einzige hagiographisch anerkannte Chance, ein "heiliges" Frauenleben zu verwirklichen. Flucht vor der prospektiven Heirat bildet fast immer den Auftakt zu den übernatürlichen Tugenden und Geschehnissen. In der Vita Glodesindis prior (geschr. kurz vor 882 von einem Metzger Mönch) nimmt dieses Thema bei weitem den meisten Raum und die größte Bedeutung ein. Wie die Heilige zweimal der Vermählung entrinnt - zuerst durch den gewaltsamen Tod des Bräutigams, dann durch ihre eigene Initiative, der ein Wunder zum Sieg verhilft, - das erzählt der Biograph in fünf vollen Kapiteln, während er ihrem Klosterleben nur zwei kleine Abschnitte ganz allgemeinen Inhalts widmet (75a).

Entsprechend nennt er als Grund so standhafter Abwehr, "ne scelus committeret", warnt die Zuhörerinnen, reiche Besitztümer und die "maritalia maculosa vincula" für wahre Freude zu halten und erweitert den üblichen Topos vom "sponso corruptibili" um den bitteren Relativsatz, "qui post paululum putredo, vermis, et pulvis erat futurus" (75b).

Es erscheint eine ursprünglich keineswegs christliche Ansicht, wie sie Hieronymus dem Mittelalter tradiert, wenn er im cynischen Sinn die Mühsal der Familienbindung drastisch ausmalt: den Ärger und den Schmutz mit kleinen Kindern, das Geschrei, das den Philosophen bei der Arbeit stört (76).

Das Flucht-Motiv, sicher einst realen Zeitverhältnissen entwachsen, erfreut sich langer Beliebtheit. Ihm zuliebe riskiert die Vita Austrebertae den offenen Widerspruch zu einer besonderen Manifestation des statischen Prinzips: Vor der Geburt der Heiligen prophezeit ein Traumgesicht der Mutter ihre Zukunft; - trotzdem wollen die sonst frommen Eltern das Mädchen zur Ehe zwingen (77). - Später, lang nach dem Wandel der historischen Situation, bewahren und verklären es Drama wie Legende zur romantisch-märchenhaften Episode (s.u.). Zum letzten Mal berichtet Hrotsviths Klosterchronik, wie der irdische Bräutigam gleichsam einem Gottesurteil unterliegt, damit die Jungfrau - gegen die Wünsche ihres Hauses - dem selbstgewählten himmlischen zu folgen frei ist (78).

Der Corveyer Autor der Vita Pusinnae, Rudolf v. Fulda, Agius u.a. denken nicht mehr in Antithesen, sondern gradualistisch, sprechen häufiger vom "Vorzug" als der "Verachtung" und verweilen lieber bei Parallelen zur Nachfolge Christi als der Negation des Vergänglichen (s.u.).

Im höheren Begriff, daß die Tugend der *virginitas* vor allem im Geist und Willen zu erfüllen ist, geht ihr einstmals asketischer Eigenwert auf. Man interpretiert sie als Treue zu Gott, die der fleischlichen Begierde widersteht ("*fides incorrupta cum intemerata carne*") (79a). Durch ihre glaubensstarke Frömmigkeit hat das Elternpaar der Pusinna (79b), durch ihre beispielhafte Nächstenliebe Mathilde nahezu die Palme der Jungfräulichkeit erworben (80). Demut verdient ähnlichen Lohn (81a). "*Gravitas*" und "*dignitas*" formen Rede und Gebärde der Königin "*ut per plures arbitrentur illam esse virginem, ni vidissent egregiam prolis foecunditatem*" (81b). Die ungezwungene Würdigung beider Bereiche gelingt, wie man sieht, noch nicht immer, obwohl sich der Biograph Mühe gibt, Jungfräulichkeit und Mutterschaft auf irgendeine Art in meßbare Verhältnisse zu setzen.

Schließlich aber überflügelt die positive Sinngebung des *matrimoniums* aus der gegenseitigen Liebe in Christus "Zugeständnisse", die es etwa um der Kinder wegen zu rechtfertigen suchen (Hucbald, *Vita Rictrudis* (82)). Auch nicht Gehorsam (Godelive, Cuthburg (83)), sondern die spontane, herzliche Neigung der Partner stiftet den Bund zwischen Mathilde und Heinrich (84a), oder Ida und Ekbert, den sie als Verwundeten in ihres Vaters Haus gepflegt hatte (84b).

Bisher nirgends selbständiger Vorwurf der Hagiographie, beruft sich das neue Ideal auf die wechselweise Heiligung der Gatten und den gemeinsamen Dienst vor Gott. Die eheliche Keuschheit erntet das "*praemium virginitati proximum*" (85) - also verstummt zuweilen das Gleichnis der bloß dreißigfältigen Frucht (86). Fromme Eltern "erwerben" ihren Töchtern die Gnade der Jungfräulichkeit, welche das Heilige heiligt: "*Et, si eam sanctificationem dicit (Apostolus), quae in abstinentia est fornicationis, nemo enim fornicationem vocat opus conjugale - quanto germanius virginitatem, non modo sanctificationem, sed sanctitatis sanctificationem dici posse*" (87).

7. Werte der germanischen Adelsethik

Nobilitas

Die überindividuelle hagiographische Statik findet eine willkommene Stütze im germanischen Kollektivdenken, das ja gleicherweise nicht so sehr den einzelnen, wie die Blutgemeinschaft als Träger von Rang und Leistung betrach-

tet. Die heldische Tat entspricht der "Art" einer Sippe, das Charisma fließt durch die Geschlechter in die Person ihrer Exponenten.

Wie der "König" aus der fürstlichen Familie, so stammt der Heilige von heiligmäßigen, mindestens adeligen Eltern, denn beide Kategorien sind in der primitiven arischen Kultur identisch.

Physische und seelische Gesundheit gehören zusammen; Schönheit, Kraft, Ehre und Reichtum folgen als notwendige Attribute jenem in der Regel mit der Geburt, seltener durch einen plötzlichen Gunsterweis gegebenen Glückszustand, in dem sich die Nähe der Himmlischen offenbart. - Auf grobsinnliche Art drücken schließlich die Genealogien, etwa mit Woden an der Spitze, die besondere Teilhabe an der Gottheit in einer zeitlosen Präexistenz der Seelen aus (88).

Der christlichen Sitte ist diese Auffassung an sich fremd; sie wuchs ihr aus Antike und Germanentum zu. Die Assimilisation beginnt bei Augustin im Gedanken des Gott-Königtums und der heiligen Blutsgemeinschaft. Hieronymus zählt mit naiver Freude schon in völlig mittelalterlicher Gesinnung die hochadeligen Ahnen und Verwandten der Paula und anderer frommer Freundinnen auf. Dagegen leisten Eugipp, bzw. Severin, mit wahrhafter Demut Verzicht (89); auch der Biograph der Genovefa unterläßt es, die bescheidene Herkunft der Heiligen im später üblichen Sinne umzufärben (90).

Aber vom VII. bis zum XI. Jahrhundert bleibt die Möglichkeit der idealen sanctitas ohne nobilitas ausgeschlossen; auch der Fall der Liutbirg durchbricht das Gesetz nicht, denn das Mädchen findet Aufnahme in der Familie der Gisla, einer Tochter des Sachsenfürsten Hessi (91).

Noch vor den Charaktereigenschaften zeugen, wie jede frühmittelalterliche Notatio belegt, körperliche Vorzüge für das Wohlgefallen Gottes. In den Frauenviten bleiben sie absolutes Ideal; über tatsächliche Körpermerkmale, die wirkliche individuelle Erscheinung, verraten sie nichts. Das von jeder irdischen Zeit unabhängige "*Erat vero elegans et ipsa facie, sed nimirum elegantior sanctitate*" (92) ist dem Geiste nach sogar Odilo v. Cluny noch eine Selbstverständlichkeit (s.u.).

Den Gegenbeweis liefert die *Vita Odiliae*:

Mit dem Tode will Herzog Athich das Gebrechen seiner blinden Tochter strafen,

- "ein Gerechter, der, obwohl im Laienkleid, ein frommes geistliches Leben zu führen strebte (*vitam religiosam... ducere cupiens*)". Nicht das reale Übel, das überdies die Taufe heilt, kümmert ihn, sondern die Schande, die Unglück bedeutet und das Geschlecht entehrt: "Nunc cognosco, quia in aliquo Deum iratum habeo, quia mihi hoc evenit, quod ante haec nullo ex genere meo contigit" (93a). Diese Erbitterung bricht geradewegs aus dem Stolz einer "magischen Weltanschauung", der Antithese echter Religion. Eine fast wörtlich parallele Episode zieht der Ethnologe Mohr heran: Irgendeine polynesische Häuptlingstochter liegt krank, und die leidtragenden Adligen fordern empört von der Gottheit Rechenschaft, ob es denn der Vater einmal an Gebeten oder Opfern habe fehlen lassen (93b).

Jenen elenden Wesen, denen ein leiblicher Defekt den Anspruch auf die Privilegien und Pflichten ihrer Kaste verwirkt, fristet späterhin das Kloster wenigstens das Leben in standesgemäßer Verbannung (94). Wir erfahren bloß am Rande davon, denn die Heldin der Vita muß alle Güter dieser Welt besitzen haben, ehe sie das Bessere wählt.

Ja, alsbald nach dem Tod der Gründerin gilt die mönchische Beschränkung als eine andere Domäne adeligen Reservats - eifersüchtig verteidigt, bis wiederum der Himmel auf Bitten der Heiligen den Streit zugunsten der Unterlegenen entscheidet (95).

Fama

"Die Einheit der Menschenseele ist so absolut, daß es keinen Unterschied zwischen Mißgeschick und Sünde gibt" (96). Verborgene Tugend im Widerspruch zu Schein und Erscheinung wäre der germanischen Ethik undenkbar.

Nobilis (adelig) - pulcher (stattlich) sind den moralischen und theologischen Werten von der fortitudo bis hinauf zur fides und caritas vorausgesetzt. Ebenso wenig, wie man eine sichtbarer Qualitäten ledige (oder ihnen gar konträre) seelische Haltung kennt, existiert die nur auf das Gewissen des einzelnen beschränkte virtus. Erst die öffentliche Sanktionierung vollendet die Persönlichkeit. Wendungen wie: "er galt", "man glaubte", "man hielt ihn..." bringen sowohl die typische Distanzierung des Sagaerzählers als auch ganz konkret das gültige Urteil über Taten und Charakter des Helden zum Ausdruck. Es hängt an der Billigung des "Umstands". Die Milde des Fürsten, die Stärke des Tapferen - und die Frömmigkeit des Heiligen - brauchen die Resonanz im breiten Volke, sonst "sind" sie nicht.

Bei einer derartigen kulturellen und sozialen Struktur mußte das Christentum notwendig als erstes den Adel zu gewinnen trachten, um mit dessen Ruhm und Heil auf die unteren Schichten minderer Lebenskraft überzuströmen (97).

Fama, nicht etwa nach Vergil "Gerücht" von schillerndem, zwielichtigem Bedeutungsgehalt, sondern im germanischen Sinne durchaus positiv als "Ehre, Ruhm, Ruf" zu nehmen (98), steht bis zum Investiturstreit als wesentlicher Bestandteil des Ideals in den Viten.

Bezeichnenderweise fehlt das Motiv in der dem Entwurf nach fast zeitgenössischen Biographie der Genovefa von Paris (gest. 512). Severin hingegen, der mitten unter den germanischen Völkerschaften des Donauraumes wirkt (in der zweiten Hälfte des V. Jahrhunderts, etwa 453-482), bedient sich seiner als eines der wichtigsten Mittel zum Erfolg: Die Könige der Rugier, Skiren und Alamannen fürchten und verehren das wunderbare Ansehen jenes so demütigen wie tatkräftigen Fremden, in dem sie die Segenskraft Gottes beängstigend gegenwärtig fühlen. Und der Heilige paßt sich ihrer Sprache an, verheißt Glück (*salutaria prosperitas*), droht der Raubgier mit "Rache", und seine fama erweist sich selbst in dieser raschen und wüsten Zeit als derart reale Macht, daß sie die Waffengewalt überbietet (99).

Die "fama bonorum operum", die "fama sanctitatis", "deren Preis in der Öffentlichkeit weit verbreitet war (= divulgaverat) und von vielen Lippen scholl", schafft der Anstrudis in Laon ebenso wie der Leoba von Tauberbischofsheim "magnum nomen et honorem" bei Königen und Fürsten. Man ehrt sie gebührend "magna reverentia", "et dignis muneribus" (100).

Unglück schlägt Chlothar II., weil er die Arelatensische Rusticula auf falsche Anschuldigungen hin zu Hofe bringen ließ. Er spürt den Zorn des Himmels und läßt sie unter höchsten Ehren zurückgeleiten (101).

Die felix fama ihres glückhaften Wirkens im Haus der Gisla, so daß sie "früher beliebt als bekannt war und am Ziel ihrer Pilgerschaft mehr Freunde besaß als in der Heimat", führt Liutbirg adelige Männer und Frauen zu (42c). Herzog Burchard, in St. Gallen ein wenig gern gesehener Gast, versäumt es nicht, der Klausnerin Wiborad und danach - trotzdem er nicht die freundlichsten Worte zu hören bekommen hat - ihrer jüngeren Gefährtin Rachild seine Aufwartung abzustatten (102).

Hathumodas Mutter, die Sachsenherzogin, dankt den zahlreichen Trauergästen für den Trost, daß ihre verstorbene Tochter im Gedächtnis der Menschen weiterlebe (103).

Die fama ihrer Tugend und Schönheit bringen - nach der Darstellung der Hrotsvith und der Biographen - die Heirat der Adelheid und der Mathilde zustande (104).

Noch Drogo v. Bergues klagt, daß weder die *conditio humanae copulae*, noch die *saecularis fama* (erst recht nicht das Gebot von Fürst und Bischof) den wilden Sinn des Bertholf, Gatten und Mörders der Godelive, zähmen konnten (105).

Die immerhin aus dem Geiste des Evangeliums mögliche Frage, ob der Heilige in Demut ungerechte Kränkung schweigend hinnehmen, ja freiwillig aufsuchen und erdulden solle - wie sie das östliche Christentum in manchen seiner Repräsentanten bejaht, - kann unter diesen Umständen überhaupt nicht gestellt werden (106).

Im Gegenteil, die glänzende Rechtfertigung auf noch so gehässigen Verdacht gehört unabdingbar zum Wesen des Ideals, wie Tugendkatalog oder Wunder; sie reicht weit über die Bedürfnisse physischen Lebens in die höhere Sphäre der seelischen integritas. Nach germanischem Empfinden legt der Kläger durch das bloße Wort die schuldhafte Tat in den Gescholtenen; er schlägt der "Ehre" die tödliche Wunde, die der andere nur mit dem Gegenbeweis zu heilen und wiederzuerlangen vermag. Wo nicht, da bricht "das eigentliche Rückgrat seines Menschentums" und der Beschimpfte sinkt als "Neiding" in den leeren Raum und zur Tierheit hinab (107).

Nur vor diesem Hintergrund begreift man, daß etwa die böswillige Verleumdung einer Schwätzerin wirkliche Gefahr bedeutet und die Angegriffenen zur feierlichen Form der Reinigung nötigt.

Rudolf v. Fulda kontrastiert wirkungsvoll Art und Folgen der fama mit einer Episode aus Tauberbischofsheim:

Ein Weib aus der Ansiedlung entdeckt eines Morgens im Klosterteich, den die Tauber bildet, die Leiche eines Neugeborenen. Sofort stimmt es ein fürchterliches Gezeter an: nicht nur wegen des Mordes, sondern weil jene, "die man bisher für heilige Jungfrauen hielt", mit ihrem Schleier heuchlerisch ihre dunklen Taten deckten, damit nicht genug, "eosdem quos genuerint ipsae baptizant", und weil sie überdies das Wasser der Gemeinde vergiftet hätten. Alt und jung läuft zusammen, das scandalum ist fertig. Laut bezichtigt man die Nonnen des Verbrechens und fordert die Überführung der Sünderin. Die Äbtissin ruft sofort eine Moniale zurück (Agatha, dem Namen nach identisch mit einer der Zeuginnen des Biographen), die eben zu einer Urlaubsreise

aufgebrochen war und auf die sich deshalb der erste Verdacht gerichtet hatte.

"Unfähig, 'tantae infamiae notam' länger zu ertragen", läßt Leoba den Konvent mit ausgespannten Armen den Psalter beten und zu den drei Tagzeiten in Prozession durch das Kloster ziehen. Zur Non versammelt sich alles - auch das Volk - in der Kirche. Dann geht sie selbst an den Altar unter das große Kreuz und beschwört Christus, Schuld oder Unschuld zu offenbaren. Und siehe da - die Täterin bricht zusammen und ~~beringt~~ ^{beringt}: eine gelähmte Bettlerin (debilitate contracta), die von den Almosen der Klosterpforte lebte und die niemand für voll genommen und wegen ihrer "Krankheit" verdächtigt hatte. Die Ehre des Konvents ist wunderbar wiederhergestellt (108).

Largitas

Der Zusammenklang von "Adel" und "Ruhm" wäre unvollständig ohne "Reichtum".

Ein grenzenloser Schatz gehört ebenso zu rechter Königsart wie der Mythos seiner Abkunft und der Segen, der von ihnen ausgehend den Waffen Sieg, der Frucht Gedeihen und den Kranken die Gesundheit sichert. Im Besitz von Gold und Silber empfindet der Germane eine solche Erhöhung des Daseins, daß in alter Zeit "Buße" durchaus ein Verwandtenleben aufwog und Freude oder Ehre zurückerwarb.

Die fama entspringt der glückhaften Tat, dem Heldenmut und der Milde des Fürsten. Noch im hohen Mittelalter muß er häufig und tief in seinen Hort - oder in das Reichsgut - greifen, um seinen "Namen" zu wahren. Man weiß, wie wenig die Volksmeinung mit der neumodischen Sparsamkeit Ottos IV. und Rudolfs v. Habsburg einverstanden war (109).

Wie der Krieger weder Furcht noch Zaudern kennt, gibt der König ohne zu zählen: er verschwendet, denn sein Schatz nimmt niemals ab; ihn speist unversieglich die selige Fülle der Gottheit. Dem einzelnen Kleinod haftet infolgedessen nicht nur der merkantile Tauschwert an, sondern es trägt ein Stück Seele und Heilskraft mit sich.

Jeder Hagiograph stellt die Heilige in der großartigen Herrengeste des Schenkens dar.

"Nicht fehlten die Bittenden, nicht mangelte die Gabe", heißt es von Mathilde

so gut wie von irgend einer Königin der alten Sagenzeit (110a). - Und Chrothilde, schreibt ihre Vita, habe den "regium thesaurum" verschwendet, um ihn durch die Hände der Armen dem Himmel zu übergeben (110b).

"Largitas" und "hospitalitas" überdecken beinahe die schlichteren Aspekte der Klosterregel. Caesarius v. Arles untersagt seinen Konventen noch "propter nimiam inquietudinem" die Armenspeisung an der Pforte (111). Nach 700 rühmt man von Anstrudis: "ianuae eius patefactae sunt egenis et peregrinis" (112a). Odilia und ihre Nonnen ziehen gar vom Berg ins Tal, damit der Weg den Siechen weniger beschwerlich falle (112b). Ein Weinwunder hilft den bußfertigen Schwestern Herlind und Reinula, die befreundeten Bischöfe Bonifatius und Willibrord, wie es die Sitte fordert, zu bewirten (113a). In ähnlicher Verlegenheit beim Besuch des Königs Aethelstan, wendet sich die hl. Elfleda an die Gottesmutter; und das leere Gefäß wird mit reichem Met gefüllt (113b).

So prägt sich die poetische Fürstentugend im Lied des Sängers ausnimmt, - sie verdankt letzten Endes ihre Herkunft dem Urtrieb des An-sich-Raffens, der nicht selten zur offenbaren Habgier aufschießt. Je mehr man einer "Gabe" realen Wert beimißt, desto lauter tönt folgerichtig der Preis jenes Aktes, der das begehrte Gut gewährt. "Schenken" und "Habenwollen" entsprechen sich wie konvex und konkav; sie sind die beiden möglichen Antworten auf das wichtige Thema "Besitz".

Es mangelt darum den Viten der höhere Sinn des uneigennütigen Handelns: "quanto namque plus quisque pro Deo dimiserit, tanto maioris meriti apud Deum erit, tanto maiorem mercedem percepturus erit", begründet Agius nach naiver Logik das asketische Opfer (114). Der Rechtssatz des "Do ut des", oder, wie man in Schweden sagte, "ich gab - er lohnte", regelt gleicherweise den Verkehr mit dem Himmel (115).

Wir vermissen - und das enttäuscht die Erwartung vom Ideal - den Begriff der "Agape", der absolut selbstlosen, je "unmotivierten", "wertindifferenzierten" Hingabe, die Augustinus definiert als "Keuschheit des Herzens, das Gott liebt, ohne auf Entgelt zu blicken" (116). Darum ist ein hartes Urteil leicht gesprochen (117).

Aber auch der primitive "Kauf" stiftet Frieden und Freundschaft. Er zieht um den Haß eine geradezu magische Schranke (man schlage unten die Ereignisse

bei der Verlobung der Chrothilde nach), und zwingt die Partner zu einer Verpflichtung "mehr ideeller als kommerzieller Art, sie steckte zu tief, um in materiellen Werten ausgemessen zu werden" (118a).

Den Wandel, den das Christentum schuf, mißt man indes erst, wenn man weiterhin erfährt, daß, "so gewiß das Bündnis mit einem Ebenbürtigen oder Höheren eine Zunahme an Stärke bewirkt", sich die Verbindung mit einem Heil niedrigen Charakters als Hindernis herausstellt (118b). Niemals ist ein als elend oder krank "heillos" Gezeichneter Objekt der sagenhaften germanischen Freigebigkeit.

Der neue Glaube erweitert sie zur in Wahrheit sozialen Tat, indem er die Außenseiter der Gesellschaft als Eigenleute Gottes - und deshalb unter seinem besonderen Schutz - gesehen haben will. So überwindet er den instinktiven Widerwillen des Adels vor dem "Unglück".

II. A B S C H N I T T

=====

D i e f r ä n k i s c h e n V i t e n

(Viten im fränkischen Raum vom VII. bis zum beginnenden X. Jahrhundert)

Der geschichtliche Hintergrund

Die zukunftssträchtige Verbindung spätantiker Tradition und germanischer Lebensform geschah im fränkischen Raum (119).

Ursprünglich Siedlungsgebiet am Rheindelta, schon durch die geographische Lage, die Nähe zu den natürlichen Kraftquellen des Stammes, begünstigt, schiebt er seit der Mitte des V. Jahrhunderts die Grenzen in den Süden und Osten vor, absorbiert Köln, Trier, das Moselland, weitet sich, nach dem Zusammenbruch des alten Imperiums (i. J. 476), um den letzten römischen Wachtposten zwischen Seine, Somme und Loire, drängt die Alamannen vom unteren Rheintal und die Westgoten aus dem Regnum Tolosanum (gegen 496; 507).

In der Generation nach Chlodwig reißt er Fetzen aus der ostgotischen Hinterlassenschaft und das Burgunderreich an sich (seit 534), beherrscht mit der Unterwerfung Thüringens, 531, den Main und zählt später auch Sachsen und Bayern zu seinen Außenprovinzen (120). "Die große kultur- und weltgeschichtliche Leistung der Merowinger und ihrer karolingischen Nachfolger war ihre Deutschlandpolitik". Aus Gallien geht die neue Zeit über Mitteleuropa auf (121).

Das V. Jahrhundert erscheint freilich als Schauplatz eines anarchischen Gewirrs widerstreitender Kräfte; es ist noch nicht einmal sicher, wer in dem riesigen Ringen zwischen Asien und der Oikumene das Feld behauptet. Raum und Völker wogen ineinander, Hunnen, Skythen, Sarmaten, Franken, Sachsen und Vandalen (122); Syrer und Ägypter ziehen über die alten Handelsstraßen an den Rhein und bieten Lebensmittel und Industrieerzeugnisse aus dem Orient feil (123). Den keltischen Colonen gebietet der einheimische Senatorenadel, der seinen Ursprung auf die vornehmsten gallo-römischen Geschlechter

zurückführt. Nicht weit von seinen prächtigen Villen, ausgestattet mit allem Luxus weltweiter, raffiniert verfeinerter Zivilisation, ducken sich, aus Weidenruten geflochten, die Hütten der Germanen (124). - Gerne lassen sich die Einwanderer im Umkreis der verfallenden Städte nieder, - ein entwurzeltes Bauernvolk, kaum gelöst aus archaisch-kultischer Sippenbindung, doch unverbraucht und bildungsfähig. Seinen Wirten um den entscheidenden Vorsprung an vitaler Kraft überlegen, gleicht es ihnen nicht nur im Ausdruck geist-seelischen Erlebens: Das symbolhafte Denken tritt für das (neuzeitlich) kausale ein; Formalismus und Kollektivismus hier und dort ermöglichen die Verständigung (125). -

So gab es "Brücken, Übergänge, an denen von beiden Ufern gearbeitet wurde" (126): da etwas Beginnendes, Wachsendes - drüben Rest und Abbruch.

Mit dem VI. Jahrhundert veröden die Landschlösser. Die breite Handelsbahn verengt zum Rinnсал. Der ebenbürtige Tauschpartner fehlt. Es strömen keine alltäglichen Gebrauchsgüter mehr herein, bloß die spärliche Menge der Luxuswaren sickert in den Norden. Die Wirtschaft reagrarisiert (vgl. 123). Germanisches Blut, nach Nähe oder Entfernung verschieden stark gemischt, zirkuliert im Volkskörper. Stand und Stil assimilieren sich. Der Enkel des Apollinaris Sidonius, Archadius, leistet als Barbar Barbarenherrschern Henersdienste (127). Maßlose sittliche Verwilderung kennzeichnet die Zeit, man liest die Einzelheiten bei Gregor. "Brüder kämpfen und bringen sich Tod, Brudersöhne brechen die Sippe", - solche Dinge erschüttern den Grund der Welt und künden ihren Untergang (128).

Es mangelt zwar der naturhaften Religion der Germanen am "entschlossenen ethischen Charakter" und die Götter sind - ebensowenig wie die griechischen - sittliche "Vorbilder" (129). "Die gesellschaftlichen Tugenden der Gerechtigkeit, Versöhnlichkeit, Friedensliebe", stellt Steinbüchel fest, "ordnen sich unter dem persönlichen Ehrgebot, das sich äußert in Tapferkeit, Selbstbehauptung, Hilfsbereitschaft, großzügiger Freigebigkeit" (130). Immerhin gab es eine stabile Größe mit tragfähigen Werten, hart genug, ein hartes Geschlecht ins Recht zu zwingen. - Aber aus sich selbst trieb das Alte seiner Krise zu. Der bäuerliche Thor weicht Odin, dem Wanderer. In diesem Prototyp des Wikings, des asozialen Helden, wird der Zweifel am Sinn des Seins Gestalt (131).

In der Trierer Kaiserpfalz residiert ein Bischof. Die Kirche wahrt das Erbe der antiken Civitas. Die historische Zeitwende geschieht, weil sie die geschlossene, staatlich unabhängige Organisation, die freien Kräfte aufgreift und zusammenfaßt (132).

Christus hat sich als der stärkste, der wahrhaftig "heilige" König erwiesen. Der Glaubenswechsel bedeutet zunächst keine "Bekehrung". Das Dogma entscheidet; die Taufe des Fürsten gewinnt das Volk. Danach verhelfen Unterricht, Ritual und Gewohnheit zur inneren Aneignung. Infolge der anders gelagerten sozialen und geistigen Verhältnisse arbeiten die Missionare, gegenüber der urchristlichen Katechese, in umgekehrter Richtung (133).

Heidnisch-germanisches Denken geht in die neue Lehre ein; man will von ihr bestätigt wissen, was bisher dem Menschenleben Wert, Sinn und Glanz verlieh. Ehre, Tapferkeit, Schönheit, Adel, Heil, Sieg spendet Jesus seinen Getreuen. Der Prolog der Lex Salica nennt voll Stolz "das weitberühmte Frankenvolk, mit Gottes Beistand erwachsen, gewaltig in Waffen, stark im Friedensbunde, von adeliger Leibsgestalt und lichter Farbe, kühn, schnell und furchtbar, rechtgläubig, unbefleckt von Ketzerei, nach dem Schlüssel der Weisheit strebend, nach der Beschaffenheit seiner Sitten dem Ziele der Gerechtigkeit hingegeben und von Gottesfurcht durchdrungen..." (134). Diesseitige Güter dominieren, und auch "Begriffe wie Treue, Gerechtigkeit, Nächstenliebe werden... durchaus auf der Grundlage des bekannten heidnisch-germanischen Gegenseitigkeits- und Reziprozitätsprinzips gebildet" (135). Die Umformung schreitet als langwieriger Prozeß voran; Rückschläge unterbrechen ihn. Noch das 10. Jahrhundert läßt die Frage offen, ob die "feudale Barbarei die Friedensgemeinschaft der Kirche überwuchern und in sich aufsaugen, oder ob die Kirche ihre Ideale und ihre höheren Kulturgüter dem Lehensadel mit Erfolg aufzwingen würde" (136).

Die Schlacht auf den Katalaunischen Feldern 453 hatte grundsätzlich für das Abendland und damit, so folgert Salin, gegen das Untergehen in der Masse für die Bewahrung und Erhöhung der menschlichen Persönlichkeit entschieden (137). Der Übertritt des Frankenkönigs 496 zeichnet den Weg ins christlich-germanische Mittelalter vor. Der Tag von Tours und Poitiers sichert das kaum Gefestigte. Die Salbung Pippins 751, die Verträge von Kiersey 754, die Kaiserkrönung besiegeln die neue Einheit und statten sie mit rechtsverbindlicher Weihe aus (138).

Ohne den endlichen Sieg der Idee bliebe das alles ohne Grund und Ziel.

Die fränkischen Viten

Krieg, Selbstbehauptung und Eroberung weist das Schicksal dem waffentragenden Mann zu; Wissenschaft obliegt dem Kleriker. Er teilt den anderen Ständen "Bildung" mit, er unterrichtet, er allein überliefert.

Die Heiligenvitē, eine fast unübersehbare Menge, beherrschen das Schrifttum (139). Sie setzen dem Typus nach die spätantike Kaiserbiographie, dem Geiste nach die einheimische Heldendichtung fort. In der Gesinnung differieren sie von beiden: Sie zielen nicht auf die Wiedergabe der Ereignisse oder individueller Qualitäten, noch auf den Preis der heroischen Existenz, - sondern sie vermitteln ein Stück Heilsgeschichte und Sittenlehre (140). Kath. Weber, desgleichen Wattenbach-Levison, würdigen ihren großen, wo nicht politisch-historischen, so doch geistesgeschichtlichen Quellenwert (141). Ihre Statik und Symbolik läßt sich nur aus dem damaligen religiösen Denken begreifen; die keineswegs konstante Skala der *virtutes* gibt Auskunft über den Lebensstil und seine Wandlung. Germanische Tradition schimmert durch die christliche Überformung. Am wechselnden Verhältnis können wir den Stand der Zeit ablesen.

Allgemeiner Überblick zu Typus, Entstehung, Form

Seit dem VII. Jahrhundert schließen sich die Frauenviten des fränkischen Kernlandes, des gallischen Nordostens, zu einer Gruppe gemeinsamer, wesentlicher Merkmale zusammen. Sehen wir von den scharfumrissenen Figuren des Übergangs und der Grenzgebiete (142), von der Fülle der Erscheinungen in späteren Epochen ab, dann verdichten die vorliegenden Namen und Worte zur Gestalt "der" Nonne.

Wenige Male spricht die Merowingerzeit eine Königin heilig: Radegundis, Balthildis, in etwa auch Chrothildis, - aber nicht als Erwählte des Fürsten, Gattin und Regentin, sondern jedes dieser "Leben" findet seine Vollendung in der klösterlichen Einkehr.

Auf dem Boden ungebrochener antiker Kontinuität, der Stadt, unter der Obrigkeit des Bischofs, formt sich das Ideal zum Bild nach den Zügen einer

frühchristlichen diaconessa (143). Sie wirkt im engeren Kreis der Familie und der Kirchengemeinde. Genovefa v. Paris (gest. um 512) untersteht dem besonderen Schutz und der persönlichen Aufsicht des hl. Germanus; er weiht, er fördert, er berät sie (144a). Sie wiederum nimmt aktiv teil an der städtischen Politik, ermuntert die Bürger vor dem gefürchteten Hunnensturm und regt den Bau der Dionysius-Kathedrale an (144b). Maura v. Troyes (gest. 861) wird von ihrem Biographen und Lehrer, dem Bischof Prudentius, seine cooperatrix genannt. Die Jungfrau wohnt bei ihrem Vater; sie sorgt für das Gotteshaus, stiftet Öl und Lampen, fertigt Meßgewänder (145).

Von den Viten, die wir als charakteristische Repräsentanten ihrer Gattung herausgegriffen haben, gründen sich einige auf direkten zeitgenössischen Bericht.

Ein Augenzeuge oder Coaetaneus schrieb über Radegundis (520 bis 587) (vermählt mit Chlodwigs Sohn Chlothar) (142 b), die Provençalische Rusticula, die vierte Äbtissin des berühmten Caesariusklosters St. Jean in Arles (geb. 556 / gest. 633) (146), über Geretrudis, die Tochter Pippins des Älteren und - neben ihrer Mutter Itta - Gründerin von Nivelles in Brabant (gest. 659, dreiunddreißigjährig) (147), Balthildis, Gattin Chlodwigs II., die den Doppelkonvent von Chelles stiftete (sie trat dort 673 ein und starb 680) (148), ferner über Aldegundis v. Maubeuge/Cambrai-Arras (gest. gegen 683) (149), Austreberta zu Pavilly in der Normandie (gest. 704) (150), wohl auch Sadalberga (= Salaberga) und ihre Tochter Anstrudis von Laon (gest. 665 und um 707) (151).

Der Rest ist "Klostergeschichte", Fassung überlieferter Daten und Legenden, um der Gegenwart die Ideale der monastischen Reform nahezubringen. Meist anlässlich einer Neugründung stellt sie die Heilige, die einst Stifterin und Vorbild gewesen, dem Konvent vor Augen. Die analoge Ausgangssituation verbindet die Generationen über zwei, drei Jahrhunderte. Es geht, wo nicht um die Fundatio, so um die Regeneratio oder Translation und deren Legitimation durch eine Person von allgemeiner Gültigkeit.

So finden Chlodwigs Frau Chrothildis (gest. 548) (152), Glodesindis v. Metz (gest. um 609) (153), Rictrudis v. Marchiennes (gest. 668) (154), Maxellendis in Caudri/Cambrai (gest. 670) (155), Hunegundis v. Homblières (gest. 690) (156), Bertilia v. Chelles, eine Angelsächsin, welche die stammverwandte Balthildis selbst in ihr Amt eingesetzt hatte (gest. 705) (157), die Elsässer Odilia (gest. um 720) (158), die Schwestern Herlindis und Reinula v. Aldeneik/Liège

(gest. 753 und 777, etwa 60- und 80-jährig) (159), Opportuna v. Sées in der Normandie (gest. 770) (160) und viele andere, auch in späterer Zeit, ihren Biographen (161).

An geschichtlichen Fakten erfahren wir, wie das Kloster privater Initiative seine Entstehung dankt, dem Wunsch der Töchter, den Spenden und dem Erbe reicher Eltern, - wie es von Fürsten, Königinnen gefördert, mächtigen Adeligen, die ihrerseits Rechte zu beanspruchen glauben, bedrängt wird, wie der Bischof für Ordnung sorgt oder Verwirrung schafft, wie man sich mit Altem auseinandersetzt, Besseres versucht, baut, siedelt, mehrt.

Der Alltag vermerkt manche menschlich aufschlußreiche Glosse. Ergötzlich schildert die Vita Austrebertae den Abschied der Heiligen von ihren Nonnen. St. Philibert holt sich eines Tages die tüchtige Reformerin zu neuer Arbeit nach Pavilly. Da erhebt sich allgemein schrilles Gezeter: "Warum, ehrwürdiger Vater, hintergehst du uns heute?" klagen die frommen Frauen, "warum trägst du unser Licht davon? Warum läßt du uns im Dunkel?" Aber jenem, einem guten Diplomaten, gelingt es, den Sturm zu beschwichtigen: "Nolite, filiae, nolite ita dicere." Er lasse sie keinesfalls in Finsternis zurück, denn sie selber seien schon Licht und dürften von ihrem Überfluß mitteilen (162a).

Der Biograph berichtet ferner, wie ein Wunder eine ungehorsame Schwester straft - die Neugierige eilt gegen das ausdrückliche Verbot zu einer Unglücksstelle, um zu sehen, was passiert sei (162b), - er illustriert die Demut der Austreberta: Sie pflegte nachts leise im Dormitorium herumzugehen, um zu prüfen, ob alles ordentlich schlief. Dabei erwacht einmal die Praeposita. Ärgerlich, nicht wissend, wen sie vor sich hat, legt sie der Störerin eine empfindliche Buße auf. Schweigend stellt sich, wie ihr geheißen, die Äbtissin unter das Kreuz bis zum Morgengrauen (162c),

Nirgends aber werden diese Notizen selbständige Erzählung in der Art von Gregors Frankengeschichte (163) oder der Sammlung aneinandergereihter Episoden des "Liber de virtutibus ac rebus mirabilibus in Eboriacensi monasterio factis, tempore Burgundofarae abbatisae" (Eboriacas/Meaux) (164). Im Heiligenleben dienen sie bloß als Erläuterung; sie ordnen sich dem größeren Ganzen unter.

Notwendiger Bestandteil der fränkischen Viten ist hingegen der Tugendspiegel, das Verzeichnis stehender Eigenschaften, wie sie die Moniale repräsentieren soll. Vogt zeichnet ein durchwegs gültiges Schema auf: Es behandelt in chronologischer Folge Herkunft - Erziehung - Jugend - Altersreife - Amt und Wirkungs-

kreis, und zählt dazwischen die Tugenden auf, je nach dem Stand vorwiegend asketische oder soziale (165).

Kaum, daß der Katalog die traditionsgeheiligten Begriffe variiert:

Von Aldegundis sagt Hucbald v. St. Amand: "Den Armen trug sie barmherzigen Sinn; fleißig nährte sie ihr Gemüt mit heiliger Lesung; sie war bei Antworten vorsichtig, mild zu allen, vor Adeligen demütig, den Geringeren wie eine ihresgleichen und in Speis und Trank so enthaltsam, daß ihr keine der Gefährtinnen verglichen werden konnte" (166).

Von Anstrudis heißt es: "Sie war von schönem Antlitz, aber noch schöner an Glaubenskraft (*fide*), von stattlicher Erscheinung (*elegantem corpore*), starker Keuschheit, unermüdlich im Fasten, andächtig beim Gebet, eifrig beim Wachen, stets enthaltsam (*sobrietate assiduam*), von rechtgläubigem Wandel, freigebig mit Almosen, froh zum Schenken, in der Gemeinschaft gütig (*mitissimam*), im Gespräch sanft (*lenissimam*)... Ihre Türen standen Bedürftigen und Fremden offen; sie sorgte für Gefangene und Gefesselte. Waisen, Witwen, Kindern und Elenden erwies sie beständig milde Barmherzigkeit; sie speiste die Hungrigen, tränkte die Dürstenden, tröstete die Leidenden, erheiterte die Betrübten, besänftigte Zornige, versöhnte Entzweite und begrub schließlich die Toten" (167). - Der Autor vergißt nicht, die Geduld und Friedensliebe der von mancherlei Unglück heimgesuchten Heiligen hervorzuheben.

In ähnlichem Ton zählt die Vita der Herlindis und Reinula auf:

"Sie waren nämlich von stattlicher Erscheinung, im rechten Glauben unterwiesen, von geschwisterlicher Zuneigung beseelt, mit Demut geschmückt, lobwürdig durch Frömmigkeit, heiter beim Almosengeben, keusch, gesetzt (*maturae moribus*), klug, kundig (*gnarae*), nüchtern und wachsam, weise in Worten, von angenehmer Rede (*eloquio blandae*), unermüdlich bei Gebet und Fasten, und durch unaufhörliche Andacht bereit (*attentae*), den üblen Drachen zu bekriegen und zurückzuschlagen...". Die Häufung des Topos der *militia spiritualis* charakterisiert dieses Werk vor allen übrigen (168).

Wir haben in diesen und in vielen weiteren Fällen, typisch für die Merowingerzeit, eine Notatio oder in Parataxe eine asyndetische Reihe vor uns (169), die äußere Entsprechung des inneren statischen Prinzips. Wort für Wort führt

sie die Eigenschaften auf, geistige und ethische, nach einem Hinweis auf die leib-seelische Ganzheit in der Einleitung: "pulchram facie, sed pulchriori fide". Adjektive und attributive Substantive werden mittels des Casus (Gen., qualitatis, Acc. Graecus, Abl. limitationis) dem übergeordneten Subjekt verbunden. Gelegentlich folgt ein Register frommer Werke. Dem heutigen Stilempfinden sagt diese rhetorische Technik nichts. Es reagiert mit dem negativen Urteil über die fruchtlose Starrheit des Schemas (170).

Offensichtlich bezweckt der knappe Ausdruck, den Hörern gewisse Leitsätze einzuprägen. Hellman spricht von einer Wendung an den Intellekt, dem Drang der Zeit zur Bindung an Gesetz, Kanon und Form (171).

Neben dem "Katalog" können die "exempla" fehlen, - kleine Geschichten und individuelle Züge, die sich von vorneherein an die Adresse des Affektes richten (172).

Zur geistigen Umwelt: Das frühe Frauenkloster

Die Forderungen der Heiligen Schrift und der monastischen Erzieher, des Hieronymus und Caesarius, danach Benedikts und Gregors des Großen, bestimmen als Programm den Charakter von Person und Werk. Selten gliedert es sich, das Ganze organisch durchdringend, ins einzelne, Gleichnishafte; meist erzielt es ein augenfälliges Übergewicht auf die geschilderte Art. Spätere Abwandlungen desselben Themas bestätigen, daß in der Tat jener Frühzeit das natürliche Verwachsen sein mangelt. Noch steht das Ideal in der Härte seines neuen Anspruchs dem Beschauer gegenüber.

Die Moniale, so zeigt bereits der flüchtigste Überblick, repräsentiert "die" Möglichkeit des Heiligenlebens für die Frau. Das Kloster, die bergende Gemeinschaft, setzt sich unter den älteren Formen des Diakonissen- und Eremitenwesens endgültig und fast ausschließlich durch; in den wilden Zeitläufen bietet es eine feste Zuflucht, ein Heim und eine Aufgabe. Die Chance, auf "ihrem eigensten Gebiet" sich auszuwirken und selbst "wissenschaftliche Interessen" zu kultivieren, wie Ueding meint, wurde erst in einer späteren, milderen Periode genutzt (173).

512 errichteten Caesarius von Arles und seine Schwester Caesaria den Nonnen-

konvent St. Jean, ein Muster zahlreicher ähnlicher Gründungen, wie jener der Radegundis zu Poitiers (174).

Als "epochemachend" gilt die Vorschrift der strengen Klausur. Hinter einer unüberschreitbaren Mauer verschanzt sich die Heerschar Christi gegen äußere Gefahr und Versuchung. Durch Gebet, Arbeit und Entsagung schlägt sie den Feind im eigenen Innern zurück. Der Bischof gestattet weder die eigene Zelle, noch eigene Gebrauchsgegenstände, noch, außer auf Befehl der Oberin, gesonderte Beschäftigung. Allerdings räumt er denen, "quae sunt delicatius nutritae" ein gewisses Privileg (Weingenuß) bei den Mahlzeiten ein (175a). Der älteren Wertung des christlichen Orients zufolge, der sie als notwendiges Übel duldet, erlaubt er die Handarbeit. Nach dem "Brief an Laeta" reicht sie über das Wollespinnen nicht hinaus (175b). Schon die Annahme fremder Wäsche zum Reinigen und Ausbessern verbieten die Statuten (175c); sie untersagen feine Näherei "pro suo libitu" und dulden keinerlei Zierat und Bildschmuck, selbst im Oratorium: "Was nicht geistigen, sondern menschlichen Augen gefällt, gehört nicht ins Kloster." Fromme Gaben dieser Art müssen der Kirche geschenkt werden (175d).

Der Verkehr mit der Außenwelt, unter welchem Vorwand auch immer, bleibt auf das Minimum reduziert. Die Geschäfte erledigt ein geistlicher Beauftragter. Durch seine Hände gehen die Almosen. Armenfürsorge, Speisung und Wartung an der Pforte gibt es nicht, "wegen allzugroßer Unruhe". Besuche ehrbarer Matronen und deren Bewirtung sei nur selten zu genehmigen. Kleine Mädchen, solange im unvernünftigen Alter, haben unter den Erwachsenen überhaupt nichts zu suchen (175e).

Vor Gott und den Engeln beschwört Caesarius die Schwestern, seine Satzung in ungeminderter Strenge zu wahren (175f), dennoch schwächt sie bereits Poitiers in wesentlichen Punkten ab: Radegundis schläft im einzelnen Gemach; sie hebt teilweise die Klausur entfernterer Räumlichkeiten auf; sie bedient ihren Gast mit ausgesuchten Leckerbissen (176).

Um die Mitte des VII. Jahrhunderts zieht mehr und mehr die Benediktinerregel die Konvente an. Waldebert, um 630 Abt von Luxeuil, bricht ihr Bahn. In den Viten der Sadalberga und der Austreberta lesen wir von erfolgreichen Reformen. Wenig nach 640 entsteht Nivelles; es folgen Maubeuge, Mons, St. Ghislain, Lobbes und viele andere. Balthildis, angelsächsischer Herkunft, stiftet Chelles mit Hilfe ihrer Stammesgenossen (177). Nach der Mission des Willibrord und Bonifatius ist die Vormachtstellung besiegelt.

Asketische Strenge, zeitliche Distanz, die Tendenz zu beispielhafter Objektivierung, vielleicht auch jenes spezifische Formgefühl der späteren Franzosen, entwerfen die harten Maße der Frauenvita. Mönche zeichnen sie auf, weder durch den Anteil des Blutes noch der Freundschaft dem weiblichen Interessenkreis besonders nahe. Sie erwähnen nur die "Schwachheit" als das eigentümliche Merkmal, wo sie die hieraus resultierende höhere Verdienstlichkeit rühmen (178). Was ihnen, gleichgültig, ob die Überlieferung es deckt oder nicht, als oberster Wert erscheint, heißt Zucht, Kriegsdienst und Martyrium.

Vorzügliche Ideale: Askese (*militia spiritualis*) und Martyrium

Allem voraus steht die Übung der Askese. Sie entfernt sich allgemein vom Haß gegen die Macht des Körperlichen, dem die Biographen der Blesilla, oder auch der Radegundis und Geretrudis in einer überzivilisierten, barbarisch ungesitteten Welt ihre Stimme leihen (179), ebensoweit wie vom benediktinischen Maß, der discretio, ja der Duldsamkeit, die den Viten der Ottonenzeit den glücklichen Gleichklang gibt.

Immer und nachdrücklich - vigilare, jejuniun, abstinencia - geschieht der Hinweis auf die äußere Abtötung. Sie bleibt indes nirgends Selbstzweck, sondern schult Soldaten, führt geradewegs zum Kriegsdienst Christi, ist Abhärtung, Disziplin, Beschränkung auf das Wesentliche.

Im Topos der "*militia spiritualis*" führt Emonds aus, lebt altes, antikes Gedankengut (180). Überall da, wo die menschliche Existenz als Bewährung inmitten feindlicher Kräfte empfunden und ertragen wird, stellt das Bild sich ein. Die Pythagoräer wissen es, die Apologie, die Stoiker zumal. Ohne weiteres übernimmt das Christentum die Gleichung *militare* = geduldig ausharren. Nur der Stolz auf die erlittenen Wunden, die heroische Lust der Tapferkeit müssen der neuen Demut weichen; Sie gibt Gott die Ehre, der eigenen Schwäche kommt kein Triumph zu.

Aus der Regula s. Benedicti (181) geht zuerst in die Viten ein, was dem waffengewohnten Denken naheliegt. Den Trotz des germanischen Heldenliedes atmen die klassischen Worte der römischen Militärsprache - *militia, disciplina, certamen, vexilla, debellare, militari*, - seltsam anmutend gerade da, wo diese durch und durch männliche Denkweise das stille Wirken einer häuslichen Frau oder Jungfrau interpretiert.

Der Unbedingtheit des Urchristentums verwandt, erfüllt sich die streitbare Haltung, wie damals, im Tode.

Sterbend vollendete Jesus das "konkrete, geschichtliche" Testimonium Veritatis: "Als Zeugen der Herrlichkeit Christi" verehrte die Kirche den Stephanus und seine Gefährten, - hatten sie doch mit brechenden Augen den Menschensohn in der Glorie des Vaters geschaut (182). Wer im Glauben die Wahrheit wie nur je eine sinnenhafte Wirklichkeit beweist, zählt zu ihnen. Der Einsatz des Lebens ist die letzte, stärkste, weil unwiderrufliche Erprobung. Auf ihm beruht die Tapferkeit (183a); er liegt als Ursache und Ziel dem asketischen Tun zugrunde. Die Weltordnung fordert ihn, denn fort und fort bedürfe es des Opfers einzelner, göttlich reiner Persönlichkeiten, damit das Ganze der menschlichen Gemeinschaft erhalten, geläutert und gerettet werde (183b).

Seit dem IV. Jahrhundert gelten abstinentia und mortificatio als dem sacrificium sanguinis gleichwertig. Hieronymus stellt das langhin Mühsame über das Rascherreichte (184). Wenn man unter "fides" das Wagnis versteht, das die Sicherungen zerbricht (185), so achtet der Zuschauer sub specie aeternitatis die Zeitspanne, in welcher der Kampf sich vollzieht, für eins: ob den Augenblick des physischen Todes, ob Jahre der Abtötung. Wille und Bereitschaft vertreten das einmalige Ereignis.

"Nicht fehlte jener die Krone des Martyriums, die alle Tage das Kreuz Christi trug und voll Weisheit die Lockungen des Fleisches, der Welt und des Teufels besiegte" (186a); "die in täglicher, steter und unermüdlicher Bezwungung ihres Körpers sich selbst ungeheure Martern (insignia tormenta) aufbürdeten, werden Krone und Palme des Martyriums erhalten" (186b), sagen die Hagio-graphen. "Wir glauben, daß jene... das Martyrium erfüllt hat, die noch im vorgerückten Alter, matt und hinfällig, ihre greisen Glieder dem Geist zu dienen zwang" (186c).

Der höchsten Form der asketischen Hingabe, der virginitas, stehen gleicherweise Kranz und Siegeszeichen zu. Wer entscheidet, wem, den Rosen oder den Lilien, der Vorrang gebührt? - (187). Martyrium und Jungfräulichkeit, wenigstens in der Theorie als Ausdruck der heldenhaften Bereitschaft, bleiben lange die elementare Idealforderung: Wo der Sachverhalt widerspricht, tritt ersatzweise die Gesinnung ein (188).

Die Häufigkeit des Topos in der Merowingerzeit führt überdies auf konkrete historische Bedürfnisse und Situationen zurück.

"Wir halten diese Heilige auch ohne Feuer und Eisen teilhaftig des Martyriums,

denn es durchdrang das Schwert ihre Seele", erklärt die Vita Chrothildis (189). Was Gregor von Tours im einzelnen von jener Königin schreibt, die ihre Enkel lieber tot, als verdrängt im Kloster sieht (s.u.), wandelt sich, wie oft, in den Fehden des Adels ab. Nicht daß Willkür nur den Machtlosen knechtet, oder daß Wege und Landstraßen offenbarem Totschlag freigegeben sind, eben das Heilige fordert zum Verbrechen heraus (190), und falsche Freunde, die Verwandten selbst, erschlagen hier den Gatten (Rictrudis), dort den Bruder (Anstrudis, Odilia, Opportuna) (191). Mit gezücktem Schwert dringt der Eigentümer ihres Klosters auf Austreberta ein: "durch diese Zeichen bestätigte Christus, daß seine Dienerin das Martyrium ersehnte. Nam non illa martyrio, sed ei martyrium defuisse probatur" (192). Die allgemeine Unsicherheit, Unterdrückung und Gewalt, dunkle Flecken der Frankengeschichte bis zu Karl dem Großen (193), enthüllen sich dem klagenden und anklagenden Menschen als Teilhabe an jenem Urkampf zwischen den Reichen der Finsternis und des Lichtes vom Sturz der Engel bis zum jüngsten Tag: "denn seit alters wird die Tugend vom Neid verfolgt."

Das leidenschaftliche Rechtsgefühl schmückt, ohne ihrem Wandel nachzufragen, die Gemordeten mit dem Purpur des Glaubenshelden. Gott rächt ihre Ehre: Wenn ein burgundisches Kloster (und dann das ganze Mittelalter) den König Sigismund als Märtyrer verehrt, einen Mann, der im Rausch den erstgeborenen Sohn schimpflich erwürgen ließ und der dann selbst mit Frau und Kindern, der fränkischen Habgier und Sippenrache zur Beute fallend, in einem Brunnenschacht endet (194), - so sehen wir den altehrwürdigen Namen mit einer anderen, außerordentlich weiten Bedeutung erfüllt: beispielhaft dafür, wie sich das Volksempfinden zuerst des christlichen Kults bemächtigt und wie man sich dem gegenseitigen Denken anpaßt.

A. Das Ideal gegen die Lebensformen und Anschauungen der Zeit

1. Die Heilige im Widerspruch zur Gesellschaft

Bestimmt einmal der Wille zum Formalen, zu überzeitlicher Gültigkeit die fränkischen Heiligenleben, so erscheinen sie andererseits eben merkwürdig durch die Inkongruenz von Wunschbild und Realität.

Verhältnismäßig leicht zu fassen ist der Gegensatz des einzelnen zum Unverständnis und zur Ablehnung der Umwelt; es wiederholt sich im Leben jedes tätigen Menschen der Neues wagt. Erst recht in diesen "dunklen Jahrhunderten" (195), da alle Grenzen wanken, findet persönlicher Mut, fortitudo und magnanimitas, viele Male Gelegenheit, sich zu bewähren: vor aufrührerischen Mitschwestern, dem beutegierigen Adel, vor Neidern und Verleumdern, bei Schicksalsschlägen. Nur mählich "wird" die feste Norm der mittelalterlichen Gesellschaft, verwächst die germanische Adelsethik der christlichen Sittlichkeit.

Unüberbrückbar klaffen beide Bereiche im Leben der Radegundis voneinander.

Mancherlei Konjekturen suchen die beispiellose, durch keinerlei kirchliche Autorität sanktionierte Flucht der Heiligen aus legitimem Ehebunde zu entschuldigen (196a). Mit heidnischem Haß - "haine de race et de tribu" (196b) gegen den Mörder ihrer Anverwandten, zumal ihres Bruders, begründen sie die einen, - menschliches Versagen räumen andere ein (197). Die Feststellung Aigrains, daß diese Zeit eben keine Möglichkeit kennt, den Dienst Gottes mit den Pflichten an der Seite des (irdischen) Gatten zu vereinbaren, wird der Situation vielleicht am ehesten gerecht. Für die Biographen der Balthildis und Chrothildis existiert das Problem nicht mehr. -

Radegundis will gewaltsam, - d.h. nach weiblicher Art mit List, - am Hofe ihre sittliche Persönlichkeit behaupten: Sie gibt hungernd vor, sich an der königlichen Tafel sattzuessen, meidet mit einer Ausrede das Lager ihres Mannes, verbirgt zur Fastenzeit das Bußhemd unter ihren Prachtgewändern (198a). Der innere Zwiespalt zwingt zum Doppelleben, aber Unfriede und Vorwurf beantworten die Täuschung - bis sich die Heilige für den völligen Verzicht entscheidet, denn nichts anderes kann die Seele retten, als der radikale Bruch mit der Welt und die ungeteilte Hingabe an den Ewigen (198b). In einer Geste ursprünglichster, stärkster Symbolkraft legt sie den alten Menschen mit den fürstlichen Gewändern ab, reißt den goldenen Gürtel entzwei, streut ihre Juwelen auf den Altar und unter die Armen (198c).

Wie im Wellenschlag gehen die sozialen und politischen Wirren Aquitaniens-Burgunds um die Mitte des VI. Jahrhunderts durch die Vita Rusticulae. Ja, die kritischen Daten, erweist Riché in seinem Kommentar, liegen als symbolische Ordnungswerte (im Sinne Platons) ihrem ganzen Ablauf schicksalhaft zugrunde (199).

Es beginnt damit, daß ein Adeliger das Kind der zur Zeit der Niederkunft verwitweten Mutter zur künftigen Ehe raubt, um sich das reiche Erbe zu sichern (200a). Da sie indessen ins Kloster verlangt und man sich an die einflußreiche Liliola von St. Jean von Arles um Vermittlung wendet, muß er später - i.J. 568 - die nunmehr Siebenjährige zurückerstatten. Einem üblichen Mißbrauch zufolge wird die Heilige in jugendlichem Alter zur Äbtissin eingesetzt (200b). 619 schuldigt man sie an, sie habe einem burgundischen Rivalen Chlothars II. Asyl gewährt; ein Bischof hinterbringt es dem König, dieser enthebt sie des Amtes und befiehlt sie zur Verantwortung. Da nimmt sich der Himmel ihrer Sache an: Sein Sohn stirbt, Unheil überfällt ihn, und aus diesen Zeichen sieht der Herrscher die Verfehlung, bestätigt Rusticulas Unschuld und erstattet ihr ehrenvoll Rang und Heimat wieder (101).

Auch Anstrudis v. Laon teilt die Not ihrer Zeit- und Landesgenossen. Dort, im Norden, wogen während der 2. Hälfte des VII. Jahrhunderts die Kämpfe der austrasisch-neustrischen Teilkönige, des Chlothar (III.), Theoderich und Childerich (Söhne Chlodwigs II.) und ihrer Hausmeier. Ebroin, blutigen Angedenkens aus der Vita des 679 gemarterten Leudegar v. Autun, bedrängt den Konvent. Da beobachtet seine Gefolgschaft, wie zur Stunde des Chorgebets ein Feuerball vom Kirchturm in die Höhe schwebt, und der Fürst bekehrt sich (201a).

Ein anderes Mal stellt Graf Chariveus mit bloßem Schwert die Heilige im Gotteshaus. Sie aber bezwingt ihn durch Festigkeit und, da er wenige Tage später stirbt, gewährt sie ihm das Grab am selben Platze, wo er ihr Leben bedroht hatte (201b). -

Konkretes Geschehen erfüllt den Buchstaben der Regula, wie sie der Biograph als Programm ihrem Wirken überschreibt (201c), auch im folgenden Fall: Ebrohard verheert die Stadt, um einen Todfeind anzustößern (*fundere cupiens sanguinem proximi sui Gislehardi*). Der Äbtissin wirft er die Begünstigung des Gegners vor und fordert ihr die Schlüssel ab. Am anderen Tag findet er, noch ehe der Morgen graut, seinen Tod an der Klosterpforte (*ante hostium monasterii presumptor secundum suum meritum*), und dem entstellten Leichnam leistet Anstrudis wiederum den letzten Liebesdienst (201d).

Erst unter dem Regiment des mächtigen austrasischen Pippin (des Mittleren, seit der Schlacht von Têrtry 687 alleiniger Hausmeier beider Reiche), dessen Hilfe vor den Übergriffen des Bischofs Madelgar ein Gesippe der Heiligen vermittelt, treten ruhigere und friedlichere Verhältnisse ein (201e).

2. Das Individuum im Gegensatz zur Sippe

An der Oberfläche oder in der Tiefe - merkwürdig oft stoßen wir, wo sie verwandtschaftliche Beziehungen schildern, in unseren Viten auf dunkle Stellen. Anspruch und Ausübung autoritärer Gewalt hier, der Trieb zu eigenem, selbstverantwortlichem Handeln dort, erschüttern den Frieden zwischen Eltern und Kind. Dem Vormund kommt fast absolutes Verfügungsrecht zu und unbeschränkte Vollmacht zu körperlicher Züchtigung:

Eusebia, Tochter der Rictrudis, stirbt zumindest mittelbar an den Folgen ihrer Strafe, weil sie gegen den mütterlichen Befehl ein Eigenerbe aus der Familie ihres Vaters antrat (202); Herzog Athich erschlägt den Sohn, der sich für die verbannte Schwester einsetzt (203a). Ähnliches versucht, wie Gregor erzählt, Graf Waddo, aus Zorn über eine Warnung vor seiner letzten Ausfahrt (203b). Es geht sowohl um die Launen und Affekte stolzer, ungebändigter Menschen als um die Interessen der Sippe, deren "Ehre" auf alle Fälle es zu hüten und zu mehren gilt. Im elterlichen Gebot manifestiert sich der Gemeinschaftswille, vorzüglich bei jedem Unternehmen, das auf die Erweiterung der Einflußsphäre zielt.

Dagegen erstrebt der bisher unterlegene Teil, die Frau, das Recht zur Individualität, indem sie sich, angeborener Dienstbarkeit entsagend, in freier Wahl der klösterlichen Ordnung anvertraut. Das geschieht spätestens vor dem Ereignis, das die alte Bindung durch eine zweite, letzte festigt, während es hauspolitisch auf die günstigste Weise die Steigerung an Macht und Besitz vermittelt: der Heirat.

Aldegundis, Anstrudis, Austreberta, Geretrudis, Glodesindis, Opportuna, Rictrudis, Rusticula u. a. weigern die geplante Verlobung, wobei den offenbaren Bruch mit der Kollektivmoral häufig ein Wunder sanktioniert, das Siegel nicht weiter zu belangender, weil göttlicher Billigung (204).

Trockenen Fußes überschreitet Austreberta einen Fluß; mit nicht mehr natürlicher Kraft behauptet sich Geretrudis bei versuchter Entführung; der erste Bräutigam der Glodesindis wird am Hochzeitstag an den Königshof berufen, eingekerkert und innerhalb Jahresfrist wegen seiner Verbrechen enthauptet. Vor einer zweiten Vermählung flieht die Heilige in die Kirche, verharnt dort sechs Tage wunderbarerweise ohne Speise und Trank, am siebenten, einem Sonntag, erscheint ein "vir ignotus angelico vultu", von zwei Knaben begleitet, und legt

ihr vor aller Augen den Schleier über. Daraufhin bekehrt sich der Vater. Maxellendis aber bezahlt ihren Widerstand tatsächlich mit dem Leben (205).

So hart und unversöhnlich wie hier prallen die Gegensätze selten aufeinander; besonders die Viten der folgenden Jahrhunderte trachten nach Ausgleich und Milderung. Wie man eine ursprünglich ausweglos dramatische Situation ins Empfindsam-Idyllische umdichtet, lehrt die Biographie der Hunegundis. Nach Tatsachen des VII. Jahrhunderts schrieb sie Abt Berner v. Homblières um 964:

Die Heilige wird von ihren Eltern dem jungen Eudald versprochen und von ihm mit reichen Brautgeschenken (*cum mancipiis et villulis*) ausgestattet. Vor Beginn ihrer ehelichen Gemeinschaft schlägt indessen das Mädchen, das sich und das Ihre Christus zu übergeben denkt, eine Wallfahrt nach Rom vor. Der Gatte stimmt zu und begleitet es mit seinen Freunden. - Während die übrige Reisegesellschaft die Stadt durchstreift - "*oculo corporeo ruitura ... mirabatur aedificia urbis Hiericontinae*" - besucht Hunegundis heimlich, betend, fastend und Almosen spendend die Heiligtümer: "*invisabat clara moenia coelestis Hierosolymae*." Eines Tages geht sie zum Papst und bewegt ihn nach ausführlichem Glaubensbekenntnis, ihr die Jungfrauenweihe zu erteilen, wobei dieser "*voce lacrymabili*" die so große Weisheit eines Mädchens bewundert. - Eudald wütet, will sie mit dem Schwert durchbohren, scheut aber doch einen Totschlag als Sünde wider den Hl. Geist, läßt indessen die einstige Verlobte allein und mittellos in der Fremde zurück und eilt raschestens in die Heimat, um ihren Besitz zu veräußern. Durch Gottes Fügung ahnt die Heilige die böse Absicht, kommt ihm zuvor und übergibt ihr Eigen der Gottesmutter. - Auf diese wunderbare Lösung hin bereut Eudald seinen Zorn und bekehrt sich. Er überhäuft Hunegundis mit Lobsprüchen und Gaben und bittet sie, den einstigen Verlobten jetzt als Diener anzunehmen. Ihrem Kloster stiftet er das Brautgeschenk und hinterläßt sein Erbe. Nach einem frommen Leben als dessen "*procurator in exterioribus*" wird er dortselbst bestattet (206).

Die germanische Ehe bildet nicht die ausschließliche Lebenseinheit zweier selbständiger Personen, die eine um der andern willen Volk und Vaterhaus verlassen, sondern sie verschmilzt in den Individuen als ihren Exponenten die beiden Familien zu untrennbarer Bluts- und Friedensgemeinschaft. Liebe wächst aus der Erfüllung dieses Bundes von selbst, vorausgesetzt, daß man nach Sitte und Recht verfuhr, bei der Wahl auf Gleichheit und Vermögen, bei der Feier auf die heiligen Zeremonien achtete (207). Der handgreiflichen Ethik dieser Zeit entspricht es ferner, wenn die *virginitas* an erster Stelle als

leibliche Integrität verstanden und verteidigt wird. Der sublimere Gedanke der seelischen Keuschheit und der Gottesbrautschaft bleibt eher schwach und klanglos hinter der starken Betonung konkreter Ereignisse in den vielen Szenen, wo himmlische Hilfe sichtbar die Jungfrau vor der Werbung und Entführung rettet.

3. Konflikt der Werte in den Charakteren; Brüche und Deutungsversuche

Nicht allein zwischen dem Einzelnen und dem Kollektiv, sondern auch in der menschlichen Seele selbst wird der Konflikt der Lebensformen ausgetragen. Die hagiographische Persönlichkeit als solche kann den Zwiespalt verkörpern; sie erscheint in diesem Fall als Zwitterwesen, halb mit den blutwarmen Zügen ihrer historischen Zeit, halb Typus und Legende nach dem Maß gewandelter Verhältnisse. Denn was die spätere Generation als problematisch empfindet, trachtet sie in irgendeiner Weise umzudeuten und zu korrigieren. An der Übermalung erkennt man den Defekt. Viten, die einige Jahrhunderte von der Existenz der geschichtlichen Individualität trennen, sind, wo wir an primären Quellen oder bei kritischer Durchsicht des Textes vergleichen, deshalb psychologisch besonders aufschlußreich.

Wir legen die einschlägigen Kapitel aus den *Historiarum Libri decem* (geschr. ab 575) neben die *Vita Chrothildis* des X. Jahrhunderts und, soweit sie daraus schöpft (209), das "Buch der Frankengeschichte" (aus Neustrien, geschrieben um 727) (210).

Gregor berichtet im allgemeinen, daß Chlodwig um die Königstochter freit (i.J. 491), deren Oheim, Gundobad von Burgund, ihren Vater Chilperich erschlagen und ihre Mutter ertränken ließ, die ältere Schwester "mutata veste" verbannte. - Die junge Frau setzt die Taufe ihrer ersten Söhne durch und gewinnt schließlich, da sich Christus als Schlachtenlenker über die alten Götter mächtig und den Franken gnädig zeigt, auch den Gatten (211a). Ihre Witwenschaft (von 511 bis 548) verbringt die Königin keusch und wohlthätig, zumeist in Tours; sie betet und beschenkt viele Kirchen und Klöster, "ut putaretur eo tempore non regina sed propria Dei ancilla ipsi sedolo deservire", "denn nicht erhoben sie die Herrschaft ihrer Söhne, weltlicher Ehrgeiz und Macht zum Verderben, sondern Demut trug sie zur Gnade empor" (211b).

Dieser Tatsachen nimmt sich die Vita (nach dem Liber Historiae Francorum) besonders eingehend an:

Chlodwig, dessen Gesandte Rühmenswertes zu melden wußten, schickt einen für derlei diplomatische Missionen geeigneten Jüngling, Aurelian, an den Burgunderhof. Dieser verkleidet sich als Bettler und erwartet vor der Kirchentüre Chrothilde, die nach der Messe Almosen zu verteilen pflegt. Wie sie ihm ein Geldstück reicht, hält er ihre Hand fest, küßt sie und schlägt ihren Umhang zurück. Kaum zuhause, läßt die Fürstin von ihrer Kammerfrau den seltsamen Gast holen und fragt ihn nach der Ursache seiner Verstellung und Handlungsweise. Da spricht Aurelian seine Botschaft und überreicht Ring und Brautschmuck. Das Mädchen erwidert sie mit guten Wünschen, doch nur halber Zusage, denn einen Heiden dürfe es nicht ehelichen. Die Geschenke aber legt es zum Schatz des Oheims (212).

Nicht lange, und der Franke fordert von Gundobad die Braut. Der König leugnet und weigert sich, bis er zu seinem Ärger hören muß, daß er bereits eine Gabe - unwissentlich - empfangen habe und damit eine Verpflichtung einging, die zu brechen Krieg bedeute. So raten ihm die Fürsten zum Nachgeben. - Am Abend ihrer Vermählung erbittet Chrothilde den Übertritt ihres Gatten zum Christentum, indessen umsonst, obwohl Chlodwig versprochen hatte, jeden Wunsch zu erfüllen (213a). - Nach seinem Tod widmet sie sich völlig den Werken der Buße und Abtötung: sie fastet bei Wasser, Brot und Kräutern, vertauscht die goldgeschmückten Prachtgewänder mit einem Wollkleid usw. (213b).

Man sieht, wie die Sagen- und Legendendichtung blüht - ohne daß man sofort die historische Wirklichkeit in dieser oder ähnlicher Form notwendig bezweifeln müßte. Aber die romantischen Motive der heimlichen Werbung, der Bitte vor der Hochzeitsnacht, finden sich seit ältester Zeit immer wieder in Märchen und Geschichten (214); die einzelnen Übungen der Askese wiederum gehören ins hagiographische Repertoire; sie erinnern an cluniazensisches Brauchtum (215).

Mehr als das, was die Vita erweitert, spricht das, was sie verschweigt, für die Diskrepanz der Epochen. Man schlägt es bei Gregor und im "Liber" nach: Es beginnt mit dem burgundischen Vergeltungskrieg. Chrothilde fordert als Witwe ihren Ältesten auf, den Tod seiner Großeltern zu rächen. So trifft ein, was Gundobad gefürchtet. Einer der Könige, Sigismund, gerät in fränkische Gefangenschaft und kommt auf dieselbe Weise um wie der ermordete Chilperich. Aber auch Chlodomer fällt, sein Bezwiner (+ 524) (216). Die alte Königin wendet ihre Liebe den verwaisten Enkeln zu: Theudovald, Gunthar, Chlodovald.

Das paßt den beiden anderen Söhnen nicht, weil sie sich das Erbe teilen wollen. Sie geben vor, ihre Neffen zur Krönung abzuholen. "Non me puto amississe filium, si vos videam in eius regno substitui", begrüßt Chrothilde die gute Nachricht (217a). Chlodomer war ihr "der" Sohn gewesen, vielleicht, weil ihn in seinem ersten Jahr ihr heißes Gebet aus tödlicher Krankheit rettete (217b); in seinen Kindern sieht sie ihre eigentliche Familie; von ihnen mag sie Ersatz hoffen für das, was sie mit dem Tod des Gatten und des Ältesten verloren hat.

Kaum langt der festliche Zug in Paris an, trifft wiederum ein Bote - es ist Archadius, jener Nachfahre des Sidonius Apollinaris (127) - bei der Königin ein; er bringt ihr Schere und Dolch, und "bittet" sie, zwischen beiden zu wählen als den Symbolen des Loses, das ihre Enkel erwartet (217c). Beim Anblick des bloßen Messers ist ihr Spruch fertig (*ait simpliciter*): "Satius mihi enim est, si ad regnum non ereguntur, mortuos eos videre quam tonsus". So geschieht es. Chlothar, der spätere Gemahl der Radegundis, schlachtet selbst, trotz der Fürsprache seines minder brutalen Komplizen Childebit, die zehn- und siebenjährigen Knaben ab. Die Leichen läßt er liegen; die Mutter wird sie beerdigen. Als einziger von seinen Geschwistern entkommt Chlodowald. "Mächtige" flüchten ihn und ein Verwandter sichert ihm sogar, wie seine Vita weiß, das väterliche Erbreich. Aber der junge König begibt sich mit freiem Willen seines Rechts und seiner Würde. Er schneidet mit eigener Hand die heiligen Locken und zieht den Goldschmuck und die golddurchwirkten Kleider aus. Als Kleriker führt er ein stilles, frommes Leben, abseits des Glanzes und der Verbrechen seines Geschlechts (218).

Den unchristlichen und einzig aus der germanischen Seelenhaltung zu begreifenden Akt, daß Chrothilde den Tod der Schmach der Tonsur vorzieht, sucht schon Gregor psychologisch zu entschuldigen: schmerzbetäubt habe sie nicht gewußt, was sie sage (*ignorans in ipso dolore quid diceret*). Er empfindet die Bosheit der Mörder gerade in der höhnischen Berufung auf das raschentrissene, unüberlegte Wort, wie es Archadius reportiert: "Favente regina opus coeptum perficite, ipsa enim vult explere consilium vestrum".

Der Hagiograph des X. Jahrhunderts streicht die Szene überhaupt. Man verstand die indirekte Mißachtung des Büsserstands nicht mehr, nachdem die Welt so manchen Herrscher gesehen hatte, der das "donum poenitentiae" nahm (219). Vielleicht stellt der starke Akzent auf den asketischen Tugenden, von denen die Vorlage nur in allgemeiner Wendung spricht, eine Kompensation dar. Inneres Martyrium leidet die Frau durch das Schicksal ihrer Eltern, ihrer Enkel und das Leben unter dem heidnisch-wilden Frankenvolk. Ihre Mission als

Heilige und Königin erfüllt sie - im Sinne einer vorgerückten Zeit - als Kulturbringerin und Glaubensbotin (189).

Das Bemühen, die Diskrepanz zwischen den historischen Tatsachen und dem Geist der eigenen Generation auszugleichen, kennzeichnet die Vita Rictrudis. Nach offenbar guter und verlässiger Tradition schrieb sie 907 Hucbald v. St. Amand, ein Mönch von klassischer Bildung, Autor mehrerer wissenschaftlicher und hagiographischer Werke und Lehrmeister des Reimser Flodoard und Folkwins v. St. Bertin.

Aus mancherlei Gründen ist seine Darstellung bemerkenswert: Zum ersten lokiert sie den "Typus" ganz beträchtlich, indem sie sich nicht nur auf das Klosterleben einschränkt, sondern versucht, wenn auch in unvollständiger Weise an den Stützen biblischer Formeln, den frommen Ehebund des Adalbald und der Rictrudis einzubeziehen. Als *causa uxoris ducendae* gilt noch nicht die gegenseitige personale Liebe, sondern die Zeugung der Nachkommen-schaft; es ist der Standpunkt der Väter und des germanischen Sippendenkens (220). Immerhin stellt Hucbald einen kurzen Katalog wünschenswerter Eigenschaften für die Gattenwahl zusammen:

"In viro enim virtus, genus, pulchritudo, et sapientia, quae ex his ad amoris affectum potior est, inerat. In uxore autem pulchritudo, genus, divitiae, et mores, qui magis quam caetera quaerendi sunt, habebantur". - Wir sehen, die Reihe variiert wenig. "Genus" und "pulchritudo" - edle Abkunft und Schönheit - decken sich beiderseits; der männlich aktiveren "virtus" - Mut, Kraft, Tapferkeit - entspricht die spezifische Nuancierung in den "mores", dem allgemeinen Tugendstreben aus der sittlichen Grundhaltung (221). Daß der Kardinalen "sapientia" der rein irdische Vorzug "divitiae" gegenübersteht, scheint eine seltsame Gleichung; die damalige Zeit, die in anderem Sinne den Reichtum essentiell der Fülle der Freude und des Segens verbunden wußte, findet darin keine Inkongruenz oder Abwertung. Das Schema spiegelt treu die traditionelle Adelsethik wieder.

Wir werden uns dieses Neuansatzes später erinnern; an noch viel sichtbarer Stelle trifft man nämlich auf eine mehr oder weniger glückliche Anpassung der stoischen Tugendlehre.

Rictrudis, einem vornehmen Geschlecht der Gascogne entstammend, ist gegen den Willen ihrer Familie dem edlen Adalbald nach dem Norden gefolgt. Nach Jahren - wohl um die Vermögensverhältnisse zu ordnen - reist der Gatte in

ihre Heimat. Unweit Toulouse erschlagen ihn die Schwäger - "quibus sanctum displicuerat matrimonium" (222a).

Die Witwe möchte vonihrem reichen Erbe ein Kloster gründen und sich dort-hin mit den Töchtern zurückziehen; aber der König (Dagobert, gest. 639) dringt auf eine neue Heirat. Gegen Gewalt kann sie nichts ausrichten, also listet sie ihm die Erlaubnis ab: Sie bittet ihn mit seinen Großen zu einem Festgelage. Mit reichlich Wein und angeregter Unterhaltung manövriert sie die Gäste in eitel Lust und Laune. Wie sie die Stimmung auf den Höhepunkt getrieben hat, fragt sie Dagobert, ob sie in dieser ihrer Halle noch etwas, was sie gerne wolle, zeigen dürfe. Der König, nicht mehr ganz nüchtern, erwartet weitere Scherze und gibt vor allen Zeugen das Wort seiner Zustimmung. Da ruft Rictrudis den schrecklichen Namen Gottes an und legt sich den geweihten Schleier aufs Haupt (222b).

Dutzendemaal bedient sich der germanische Sagenheld einer ähnlichen Methode, seine Ziele zu erreichen, - siehe den Waltharius, die Edda, das Nibelungenlied (223), - diese hier, die spielmännisch-heitere Version, zeichnet an sich weniger der echt weibliche Zusatz an Schläue aus, als ein Exkurs über die Kardinaltugenden, den Huchald zu ihrer Erläuterung beifügt:

"Vorzüglich hatte die Heilige jenen Teil der Philosophie erfaßt, der vom rechten Tun und Streben handelt. Man nennt ihn griechisch Ethik, lateinisch Moral, die anerkannte Schule des guten Lebens, und teilt ihn in vier Haupt-tugenden: Weisheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maß. Gerechtigkeit bewies sie, indem sie sich entschied, mehr Gott als den Menschen zu gehorchen; ihre Tapferkeit konnte weder von Lockungen erweicht, noch durch Widerstände gebrochen werden. Voll Klugheit gelang es ihr, den königlichen Zorn abzuwenden, und durch Enthaltbarkeit strebte sie, die Richtschnur der Demut und das rechte Maß in Wort und Werken zu bewahren" (224). -

Die Definition der "iustitia" als Gabe des rechten Teilens - was Gottes ist, sagt Ambrosius an einschlägiger Stelle, steht allen übrigen Pflichten voran (225) - paßt noch auf den Sachverhalt. Aber "prudencia" mit Kriegslist gleich-zusetzen, - das mag Huchald selbst einer Korrektur bedürftig erschienen sein. Er weitet den Begriff in einem anderen Beispiel: Wie eine ihrer Töchter an Weihnachten stirbt, versagt sich Rictrudis die Trauer am Christfest, "da man die Geburt des Lebens feierte", um erst mit den Müttern der Unschuldigen Kinder zu weinen. "Mit der männlichen Seelenstärke, die ihr innewohnte, überwand sie die weibliche Regung. Die kluge (prudens) Rictrud wußte, daß jeder seine Zeit erfüllen muß und daß alle Dinge unterm Himmel ihre Frist

und Ordnung haben ... O lobwürdige Frau, beispielhaft an Weisheit, Langmut und Geduld, o starke Frau!" etc. (226a). -

Die bewußte Schematisierung auf das stoische Prinzip wirkt gezwungen, der rhetorische Aufputz der traurigen Begebenheit nicht ganz angemessen. Wir merken die Differenz von der vollendeten höfischen discretio, wenn wir eine parallele Szene aus der Vita Hathumodae danebenhalten; sie stammt aus einer chronologisch früheren, aber geistig harmonischeren Zeit (geschr. kurz nach 874) und bestätigt, wieviel leichter und sicherer die Arbeit am ungeprägten als am vorgeformten Stoff gelingt:

Die sächsische Herzogin Oda richtet die Leichenfeier ihrer jugendlichen Tochter aus: "incredibili mentis patientia" schreibt Agius, tröstete sie jeden, stillte das Weinen und sorgte, den einzelnen sanft und gütig zuzureden. Sie erfüllte vor den Gästen die Pflichten der Hausfrau. - Viel litt sie, ohne es zu klagen, freute sich aber öffentlich über die allgemeine Liebe, meinte, sie habe jene nicht verloren, von der sie glaube, daß sie bei Christus weile und sehe, daß sie im Gedächtnis der Menschen lebe. Und dennoch grämte sich diese äußerlich so tapfere Frau heimlich und alleine maßlos... und je mehr sie sich vor andern zu beherrschen schien, desto reichlicher flossen hier ihre Tränen" (103).

Die Problematik der Vita Rictrudis gipfelt in folgendem Kapitel: Eusebia, der Heiligen gleichfalls heilige Tochter, erbt von ihres Vaters Mutter den benachbarten Konvent zu Hamaye. Rictrudis weigert ihr, den Besitz anzutreten. Deshalb besucht die junge Äbtissin ihr Eigentum nur bei Nacht; ihre Sandalen läßt sie "pro dissimulatione" vor dem Bett zu Marchiennes; zur Frühmette kehrt sie zurück.

Natürlich kann sie das nicht lange treiben, es kommt zu heftiger Auseinandersetzung, schließlich zur Verhandlung vor einer Art Synode. Der Bischof entscheidet für Eusebia; sie darf in Frieden ziehen. - Zuvor hat jedoch die Mutter die Sache auf ihre Art ausgetragen: Sie übergibt das Mädchen ihrem Sohn (dem heiligen Maurontus) zur Strafe und Züchtigung. An den indirekten Folgen seiner Schläge krankt es bis zu seinem Tode (226b).

Für die Interpretation dieser vermutlich detailliert überlieferten Tatsache benötigt der Biograph fast ein Drittel des Gesamtumfangs seines Werks; er bietet seinen ganzen logischen Scharfsinn auf und zieht - "propter ineptam quorundam garrulitatem" - alle Register der Beredsamkeit.

Zunächst erbittet er eine Pause, um seinen Griffel zu schärfen, womit er die Zungen jener Leute durchbohren will, die hochmütig und verleumderisch von

den Gerechten Übles reden, ... die sich anmaßen, die herabzusetzen, welche, schon vom Irdischen befreit, mit Gott im Himmel herrschen. "Aiunt enim strophes commentantes hujusmodi: Siehe da! Das sind sogenannte Heilige! Die Mutter verfolgt die unschuldige Tochter, die sich Gott geloben will. Die Tochter scheut und flieht die eigene Mutter wie den Feind; der Sohn schlägt sie mit deren Einverständnis fast zu Tode ... zwar nicht auf der Stelle, doch läßt er sie an langwieriger Qual dahinsiechen. Handeln so Heilige nach dem Wohlgefallen Gottes? Wo bleibt da die Heiligkeit? Wo der Friede? Die Liebe? O törichte Überheblichkeit des Wahnsinns! O rasendes Geschwätz, nicht mehr nach Menschenart, Hundegekläff!" - Rictrudis, vere Christicola, erwog in weiserem, reiferem Ratschluß, daß viele Jugendliche beim Kampf um die Tugend des Teufels Arglist verführe (n. Eccli.VII: Filiae tibi sunt, conserva corpus illarum), sie fürchtete für die Tochter, daß, wenn sie zu früh die Freiheit gebrauchte, die trügerische Schlange sie umgarne ... Man solle nicht vor- eilig richten (s. Matth. VII, 1), und an sich sei es heilsam, die Rute an den Kindern nicht zu sparen (Prov. XIII, 24 und XIX, 15). Der Bruder quälte (torquet) die Schwester weder aus Haß noch Grausamkeit, "sed fraterna potius charitate." - Eusebia kannte wohl das Gebot, die Eltern zu ehren (Exod. XX), aber sie wollte sich an keine andere Liebe, nicht einmal den "matris affectum" binden, auf daß nichts sie von der Glut der angeborenen Neigung trenne. Ric- trudis und Maurontus verfuhrten nach ihrer natürlichen Einsicht; sie konnten von der höheren Begnadung der Jungfrau nichts wissen. Auch die heiligen Propheten hätten gelegentlich Menschenurteil "quasi ex Dei spiritu" gesprochen. Eusebia war indessen ungewöhnlich vorangeschritten, sie beging also gleicherweise keine Schuld. Beide Teile handelten gut, weil "ex radice charitatis". Überdies, so schließt Hucbald mit unwiderlegbarem Fatalismus, habe auch die Krankheit der jungen Heiligen genützt und sie zur Vollkommenheit emporge- führt: "ut dum deficeret corpore roboraretur spiritu" (nach II. Cor. XII) (226c).

B. Begegnung von Ideal und Zeit

1. Inhaltlich: Fortitudo

Widersprüche, wie die geschilderten, lassen anderswo Werke hervortreten, die auf echten, inneren Ausgleich zielen. Wir setzen, um ein meßbares Verhältnis herzustellen, wiederum als Anfang das eine Extrem: die Flucht der Radegundis.

Die Kirche des Frankenreichs verstrickt mehr und mehr den Interessen der Terri-

torialpolitik; ihre Repräsentanten - man kennt die bewegten Klagen des hl. Bonifatius - unterscheiden sich häufig weder im Äußeren noch in der Lebensführung von ihren ehrgeizigen, fehdelustigen Standesgenossen in der Welt. Man steigt kaum über das Niveau der alten Kollektivmoral. Leidenschaft und Machtwille drohen die geistliche Autorität zu unterjochen und in ihren Dienst zu zwingen.

Die Ratlosigkeit des Bischofs Medardus zu Noyon zwischen dem Ungestüm der Königin und dem Zorn des Königs komprimiert in einer Szene die dramatische Situation. Doch wird bewiesen, daß höchste, äußerste Anspannung, der es um ein Letztes, dem Menschen schon Entrücktes geht, die Zeit und ihre Kräfte überwinden kann. Allerdings, der Sieg ist hart und nicht mit jenen harmonischen Lösungen zu vergleichen, wie sie manche Viten des IX. und X. Jahrhunderts bieten.

Trotz seines Aufgebots grammatikalischer Künste gelingt es auch Hucbald nicht, die Spannungen zu meistern. Der Kampf muß ausgetragen werden, bis zur physischen Vernichtung, wie nur je in der Märtyrerzeit: die Frau legt ihre Natur ab, sie betritt das "gymnasium", die Arena, und ringt als Athlet "palaestricorum more" (227).

Ein ähnliches Urbild kehrt in der Vita Herlindis et Reinulae wieder. Auch hier mutet es inkongruent an, denn diese behüteten Schwestern führten bei Gebet und feiner Nadelarbeit ein ungewöhnlich friedvolles, Reinula gar ein gottgesegnet langes Leben. Die gleichen harten Normen und Gleichnisse gelten; sie ersticken förmlich den dürftigen Eigenwuchs der Handlung. -

Scheitert indes die Vita Rictrudis am Versuch, die heidnische Adelsethik auf die stoisch-christliche Sittenlehre zu stimmen, so bejaht der anonyme Autor kompromißlos die Antinomie: das Gegensatzpaar "misericordia" und "crudelitas" bezeichnet die A-Logik allen Geschehens. Rückblickend faßt er das Programm ihres Wirkens zusammen: "Duplex in his Virginibus in mundi compage fulserat vita... misericordiae videlicet et crudelitatis. Unverzüglich und mit aller Liebe gewähren sie, was andere brauchen, - sich selbst versagten sie es grausam, propter illud quod Dominus aiebat: "Qui amat animam suam, perdet eam. Et qui perdidit animam suam propter me in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam" (228).

Nach dem irdischen Ende, in der Ewigkeit, einen sich die Extreme. Das Dasein in der Zeit aber bedeutet Kampf. Seine Dynamik und Dramatik pulsiert in den kriegerischen Wortsymbolen.

Die Hagiographie weiß, was da über die Grenzen des Möglichen geleistet ist; sie würdigt es mit Wendungen, die antiken Verhältnissen entsprechen, nicht

so sehr dem Stand ihrer eigenen historischen Gegenwart, da Männer und Frauen gleich triebhaft und tatkräftig handeln:

"... rationabiliter tamen virilis apparebat eius vultus et mitis, quia temperabat eam a fletibus dulcedo sancti Spiritus... sie tröstete sich auf Männer-, nicht auf Frauenart"(229a). So überwindet Anstrudis bitteres Unrecht, den Mord ihres Bruders. Die wiederholten Angriffe nimmt sie stets nur passiv hin, abwartend, geduldig, - "patientiae se clipeo armabat" (229b), sie gibt nach, um den Zornigen nicht zu reizen. Mit demselben Gleichmut erweist sie ihm Barmherzigkeit, wenn seine Stunde kommt (201 d, e).

"Mitis" heißt hier das Kennwort; aber es will nicht, wie man meinen sollte, als weibliches, sondern durchaus als männliches Attribut gesehen werden.

Eine parallele Situation bringt die Vita Austrebertae: Die Heilige hält mit unbeugsamer Kraft, "fortiter", die Ziele der Reform durch. Das schafft ihr viele Feinde; Haß stellt ihrem Leben nach (230a). Sogar der Gründer des Klosters dringt mit gezogenem Schwert auf sie ein. Sie aber, "nequaquam cor faemineum, sed virile se habere ostendens in pectore", rafft bloß ihren Schleier und neigt den Hals. Von solcher Ruhe besiegt, senkt er die Waffe, "die Standhaftigkeit der Frau bewundernd, wie er sie nie bei einem Mann gesehen hatte" (230b). - Wiederum gehören Stärke und Milde, die beiden Seiten desselben charakterlichen Phänomens, notwendig zueinander: Geduld setzt die Äbtissin den "immites", Langmut den Verzagten entgegen, und mit wenig Worten stiftet sie Frieden unter Zankenden, "cunctorum animos mitigabat" (230c).

Mag oft und oft affektgeladenes Tun und Fühlen hervorbrechen - unter der klösterlichen Zucht beginnt sich die Oberfläche schichtenweise nach der Tiefe zu verfestigen. Herb und streng erscheint die harterrungene Selbstbeherrschung, nicht in Anmut sich lösend, aber doch gesteigert zur Würde der römischen "gravitas" (231). Letzten Endes ist die Vernunft Urheber der Disziplin (rationabiliter tamen virilis apparebat eius vultus et mitis), vor allem, so meinen die Mönche, das Gesetz des Mannes, und seltsam kehren sich die Rollen um, wenn man es durch Frauen an erster Stelle verwirklicht sieht.

2. Formal: Dichtung und Gleichnis

Wenn auch in den durchschnittlichen Viten die Archaik der Form die steife Strenge der "gravitas" erhärtet, so können doch einzelne Werke als in ihrer Art "klassische", reife Leistungen gelten. Das Spiel der Worte hebt die Gegen-

sätze auf, für einen Augenblick des Gleichgewichts bindet es die Spannung.

Die Totenklage der Anstrudis: Ihr Bruder, Balduin, hatte sich kurz zuvor von ihr verabschiedet, war zu falschen Freunden verlockt und unterwegs von ihnen als arnulfingischer Parteigänger erschlagen worden. Man bringt den Leichnam nach Laon zurück. Der Biograph rühmt, daß die Heilige trotz aller Trauer die Seelenstärke bewahrte - "inter amaras lacrimas nomen Dei benedixit."

"Iam iam redis ad me, frater karissime, heri vivus, hodie occisus; heri dimisi te incolumen, hodie recipio te ad sepeliendum. Frater, frater animo meo amantissime, cur tibi immaturo et a quibus minime oportuit vita erepta est? Quamvis michi te tulerint occisores tui, tamen letandum magis quam dolendum esse puto de occisione tuo; non enim perdidisti vitam meliorem cum innocentia, sed labem et fugam et exilium et egestatem et pericula huius seculi et omnes has erumpnas quae mortales premunt amisisti. Invitatus ad placitum cum duobus tercius ivisti, nunc cum pluribus amicis te flentibus reverteris; quia tu simplex et innocens fraudulentiae et dolosae amicitiae tuorum inimicorum credidisti, propterea me solam nunc sororem reliquisti" (229b). -

Dramatische Energie schuf den scharfen antithetischen Aufbau in Gedankengang, Syntax bis hinein in die Wortwahl. Sie komprimiert sich zuerst in kurze Ausrufe und Fragesätze und schwingt aus mit dem großzügigen, gelösten Fluß der Perioden.

Inhaltlich: Der spontane Wehschrei gleitet über zur kontrastierenden Betrachtung des "heri-hodie"; diese verweilt auf dem Trostgrund vom Tausch irdischen Elends mit dem "besseren Leben" und klingt ab mit der schmerzlichen, doch gefaßteren Klage um den Widerspruch der "falschen Freundschaft", des frohen Auszugs und der traurigen Wiederkehr, der "Menge" der Leidtragenden und ihrer eigenen, unwiderruflichen Einsamkeit.

Das blutige Schicksal der Merowingerzeit, die Tragik vom sieglosen Kampf gegen Habgier, Rachsucht und Gewalt, - es findet sein Maß und seine späte Verklärung im aussöhnenden Rhythmus der Reimprosa (232).

Weniger das Ohr bestechend, als durchs Auge ins Bewußtsein dringend, verdichten sich die Bilder in der Vita Austrebertae zu Symbolen von zeitloser Gültigkeit. Es macht nicht die Distance zu den Tatsachen aus (vita accurata scripta a coaetaneo), sondern die Fähigkeit, jedes äußere Geschehen überhaupt als Gleichnis zu erfassen. Das nimmt, - so kräftig andererseits die weltlichen Belange des Klosters verteidigt werden, - dem einzelnen Augenblick seine letzte

Schwere. Ob trübe oder heiter, er ist bloßer Stoff, ungeformte Masse, an dem das Heilige sich bewährt. Von ihm alleine empfängt er Licht und strahlt es aus. So erscheint er, je nachdem als Spiegel, als Wasser, darin sich das Mädchen betrachtet, bis es, vom stärkeren Glanze überdeckt, seinen Engel und seine Berufung erkennt (233a), - oder als Fluß, über den es von der irdischen Ehe zur himmlischen Vermählung schreitet (233b), - als Schleier, Zeichen der Erwählten, der sie wiederum der Wut des Feinds verbirgt (233c), - als "Schatten" endlich, der nicht selber Licht ist, wohl aber sein Werk und seine Verheißung (233d). - Wie die sprachlichen Konventionen, die Laute und Bilder, immer unzulänglicher werden, die Erlebnisse der Seele wiederzugeben, zeigt auch die Vita der Geretrudis, jener frühen Mystikerin, die das Feuer bald verzehrte. Vor der Vision, der unmittelbaren Schau, versagen die Worte; eher läßt die Vorstellung plötzlicher, farbloser, weil intensivster Helligkeit etwas davon ahnen (234). Nur dem Einzelnen, dem Begnadeten wiederfährt sie, - auf die Gemeinde der Gläubigen strahlt sie aus, greifbare Realität und Symbol zugleich, als die Kraft, die das physische Dunkel in der Welt besiegt, die Kerzen am Altar entzündet und die blinden Augen sehend macht (235).

C. Ausblick und Zusammenfassung

1. Umschichtung der hagiographischen Tradition: Die Legende

Bald nach dem Beginn des X. Jahrhunderts erlischt die strenge Form der alten fränkischen Vita. Die historischen Fakten, deren sich, wenn auch zum speziell erbaulichen Zweck, die Hagiographie mit Auswahl bediente, entgleiten nunmehr vollends in die kaum kontrollierbare Dimension der Legendendichtung (236). Die Phantasie erschafft Romane und Novellen und versorgt den Leser gerne mit einer dramatischen Liebesgeschichte.

Van der Essen statuiert als Musterbeispiel das Leben Amalbergae virginis, einer Heiligen um die Wende vom VII. zum VIII. Jahrhundert.

Der Tomellus seu Sermo, den man, nach Wattenbach-Holtzmann wohl fälschlich (237a), dem Utrechter Bischof Radbod (899 - 917) zuschrieb, erzählt gemäß der "tradition populaire" oder des Verfassers eigener "imagination", wie Karl, der "rex provinciae", die Jungfrau zur Ehe begehrt, und wie er der Widerstrebenden - sie bei einer letzten Auseinandersetzung in der Klosterkapelle gewaltsam an sich reißend - den Arm bricht (237b).

Diese knappen Angaben malt die 2. Vita um 1050 (238a) - zur märchenhaften Sage aus:

Eines Tages besucht Pippin der Kurze auf der Jagd in den Wäldern von Bilsen den Konvent der hl. Landrada und sieht dortselbst das Mädchen Amalberga. Da ihm niemand an Adel, Schönheit und Anstand gleichkommt, wünscht er, es seinem Sohne zu vermählen.

Nun bringt der junge Karl selbst seinen Antrag vor. Er trifft die Heilige unter ihren Gefährtinnen bei Bauarbeiten am Kloster. Sein Bemühen, sie mit Schmeichelworten und Küssen zu gewinnen, unterbricht die Nachricht, ein schrecklicher Bär treibe in der Gegend sein Unwesen. Der "mox victor futurus" erlegt das Tier (daher sein Beiname "der Große"). - Seinen neuerlichen Bitten begegnet wiederholte Weigerung. Von einem gewaltsamen Einbruch hält ihn Landrada mit Not zurück. - Amalberga beschließt nun, ihr Leben bei ihrer Tante Begga im Ardennenkloster zu verbringen. Ihr Vormund Hunrodus jedoch nimmt sie auf der Reise in Empfang und bringt sie in das Haus seiner Mutter. Auf der Reichsversammlung, die dem Ehevorhaben begeistert ihre Zustimmung erteilt, rät er Karl zur sofortigen Hochzeit. Man befiehlt die Heilige an den Hof. - Da mahnt unterwegs die hl. Gertrud in einem Traumgesicht Rodinus, Amalbergas Bruder, die Braut zu befreien.

Die Geschwister durchstehen eine verwirrende Flucht mit mancherlei Abenteuern (vor allem gegen eine dämonische Feindesschar, die den Rodinus verlocken will: "Omnis qui potestati resistit, damnum sibi facit"), während der König nach einigen Kriegszügen die Verfolgung wieder aufnimmt. - Schließlich verbirgt sich die Jungfrau in ihrer Hauskapelle, schneidet ihre Locken und legt den Schleier um. Karl entdeckt sie, greift sie, durch die hastige Bewegung fällt ihr das Tuch vom Haupt und er sieht voll Zorn das Zeichen der Weihe. Außer sich, mißhandelt er die Heilige auf die im Sermo erwähnte Art (wofür ihn alsbald eine Krankheit straft, davon ihn nur die Fürbitte der Heiligen befreit) (238b).

Je weiter die Zeit voranschreitet, desto üppiger wuchert die Legende.

Das bestätigt auch ein Blick auf die Vita der Begga (gest. 693), Schwester der Gertrud v. Nivelles und Tochter Pippins d. Älteren und der Itta), welche man um 1100 schrieb:

Ansegisel, der fromme Gatte der Fürstin, bringt eines Tages von der Jagd ein Findelkind nach Hause. Trotz böser Ahnungen nimmt die Frau barmherzig den Kleinen auf. - Der Knabe wächst heran, begehrt die Pflegemutter und mordet, um sie zu besitzen, seinen Wohltäter beim Waidwerk. - Begga entgeht seiner Nachstellung durch die Flucht. Sie pilgert nach Rom und

beteiligt sich später an der Gründung des Ardennenklosters (239).

Es handelt sich hier also wesentlich nicht mehr um hagiographische, sondern um novellistische Motive, wie sie ja auch Kleist im "Findling" und Maler Müller und Hebbel in der "Genoveva" poetisch gestaltet haben.

Unser Thema berühren sie nicht.

2. Rückblick

Die "klassische" Frauenvita der fränkischen Zeit, so fassen wir zusammen, verkörpert nahezu ausschließlich die männlichen Ideale der Stärke und des Heldentums.

Die weibliche Komponente bleibt in Wundergeschichten, in Symbolen von traumhafter Dunkelheit auf ihr legitimes Reservat beschränkt (240).

Im übrigen herrscht der virilis spiritus. Nur da, wo sie ihre natürliche ignavia, wo sie den affectus überwindet, wo sie ausharrt, kämpft und siegt, gilt die Frau als ebenbürtig. - Emotionale Regungen werden unterdrückt; in der Caesariusregel mit striktem Verbot, bei Hucbalds Vita Rictrudis durch die Zucht der stoischen Ratio. - So haben wir wohl von allgemeinen virtutes, schließlich auch von einer Assimilisation gewisser Begriffe christlicher und germanischer Sittlichkeit gesprochen - aber es fand sich kaum Material, auf spezifisch Frauenhaftes einzugehen.

Noch wahrt der Mensch allein als Krieger seine sittliche Persönlichkeit: die mannhafte fortitudo als "unerläßliche Voraussetzung" löst erst die Individualität aus den Schranken des Kollektivs und ermöglicht die Entfaltung ihres Eigenwerts. In der Praxis führt der Weg der Kardinaltugenden von unten nach oben. Temperantia - d.h. Askese und asketische virginitas - und Tapferkeit befähigen zu iustitia und discretio. Der Heros ist nichts Endgültiges, sondern Bahnbrecher einer höheren Daseinsform (241).

Dieses Gesetz regiert das geistige Wachstum des einzelnen wie der historischen Epochen. Die Höhe und Weite der sächsischen Frauenviten bezeugt die paradoxe Wahrheit des zuvor geleisteten asketischen Opfers (242).

III. A B S C H N I T T

=====

Die Viten des sächsischen Raumes und der sächsischen Zeit

Die historische Situation

Der Sarazenensturm in der ersten Hälfte des VIII. Jahrhunderts zerstört endgültig die Einheit der antiken Oikumene. Er sprengt das Mittelmeerbecken ab mit reichem christlichem Kulturgebiet: den Orient bis an die Grenzen Indiens, die gesamte afrikanische Küste, Spanien - Länder und Erdteile, die unter der Fremdherrschaft bis in die Neuzeit von Europa getrennt, ihrem eigenen Schicksal entgegengehen. Was im Westen übrigbleibt von der alten Welt, verlagert sein Gewicht nach Norden. Damit ist im eigentlichen Sinn das Abendland geboren (243).

Die Schlacht von Tours und Poitiers 732 fängt den Stoß ins Herz Binneneuropas auf, läßt es gelingen, den Feind hinter die Pyrenäen zurückzuwerfen und sichert so die zukünftige Sonderentwicklung.

Gleichzeitig entscheidet sie im Frankenreich selbst das Ringen zwischen der realen Macht und dem verglimmenden Geblüts- und Heilsrecht der Merowinger zugunsten des Siegers (244). Pippin, Karl Martells Sohn, der Hausmeier, greift nach der Königswürde. Er verbindet sich der römischen Kirche, welche eben in diesem historischen Augenblick den Bruch mit Byzanz erleiden und vollziehen mußte (245a). Vom ikonoklastischen Basileus wendet sich Stephan II. zum Franken. Der Papst als höchste geistige Autorität - "Weiser der Norm" und "Orakel des göttlichen Naturrechts" (245b)-legitimiert die neue austrasische Dynastie.

Auf die Freundschaft und Unterstützung ihrer tatkräftigen Fürsten baut das Missionswerk des Willibrord und Bonifatius. Beide Partner brauchen und fördern einander.

Statt der einzelnen irischen Wanderbischöfe eine wohlorganisierte geistliche Heerschar, dringen die Angelsachsen vor, wo bereits die politische Eroberung eine Bresche geschlagen hat: in die Thüringer Wälder, die Weser entlang, zur nie-

derdeutschen Ebene. Sie bringen dem Gastland die kulturellen Errungenschaften und Bildungswerte ihrer Heimatklöster mit, die streng "römische" Gesinnung, der sich im Lauf der Zeit der verwilderte fränkische Klerus ent schlagen hat, - sie fördern schließlich auch die imperiale Idee, sicher infolge ihrer Arbeit (246), vielleicht sogar durch direkte Vermittlung insularer Gepflogenheiten (247).

Als "christliches Postulat" kehrt das Kaisertum wieder. Karl, der "zweite Konstantin", erneuert das letzte Weltreich; er soll die Civitas Dei auf Erden gegen ihre Feinde schützen und die Ordnung Gottes durch Recht, Frieden und die Förderung christlicher Lehre und Sitte wahren und verbreiten (248). Freilich, "die Bekehrung war ein Prozeß von Jahrhunderten" (249), und die Seele eines Volkes reift langsamer, als das Territorium wächst. - Während die höfische Herrlichkeit das Rheintal von Aachen bis zum Bodensee erblühen läßt, schwindet in Bayern nach dem Sturz seines Herzogs das eigenständige Kulturgut, lischt der Nachglanz antiker Zivilisation im westfränkischen Süden. Gegen Ende des IX. Jahrhunderts taucht das einst so blutig und mühevoll bewältigte Nordostgebiet aus dem Schatten (250).

Weil Karl seinem universalen Agglomerat die beiden starken germanischen Stämme, Bayern und Sachsen, einverleibte, gibt es beim Zerfall die Möglichkeit der deutschen Staatswerdung. Die Wahlakte von 911, 919 - und sogar noch 1002 - gestalten sie zur Tatsache.

Bereits 919 geht die Führung an jene Nation über, die sich erst nach jahrelangem, erbittertem Kampf den Franken und der Taufe gebeugt hatte. Durch Mathilde, die Gattin Heinrichs I., gehört Widukind noch zur Ahnenschaft der Salier und Staufer, deren Königsadel aus dem ottonischen Blutsanteil rührt (251).

Analog der Situation von 732 und 796 (Vernichtung der Avaren) trägt die Lechfeldschlacht 955 dem siegreichen Feldherrn die Kaiserkrone zu (252). Die Idee vom "Primat des Mächtigsten" ist also lebendig geblieben, wenn auch der Rückschlag ins "Chaos", die faktische Auflösung des karolingischen Großreichs, ihre reale Wirksamkeit in Frage gestellt hatte; sie sollte trotz aller Widerstände das ganze Mittelalter formen. Freudig nimmt sie der "dritte Konstantin" als ehrenvolle, begeisternde Aufgabe an (253); noch empfindet man ihre latente Problematik nicht. Im ottonischen Imperium scheint die ideale Unio von Regnum und Sacerdotium erreicht.

Die kirchliche Weihe bestärkt den sakralen Charakter des alten germanischen Königtums; das Schwert des Fürsten dient wie einst das Gebet des Priesters der gemeinsamen christlichen Sache, die Bischöfe wirken eben kraft ihres geistlichen Amtes für die *salus publica* (= *necessitudo populi*), und die Heiligen dieser Zeit sind nicht selten politische Menschen, "weil sich der Sinn des Reiches mit dem Geiste der Vollkommenheit deckte" (254).

Mathilde, Brun v. Köln, Adelheid, zuletzt Heinrich II. und Kunigunde aus der kaiserlichen Familie repräsentieren die vollendete Einheit (255).

Die Zeitgenossen, die sich zu dem jungen Königsvolk bekennen - Widukind, Hrotsvith, Ruotger, der anonyme Autor der älteren Mathildenvita - müssen, das lassen die Quellen spüren, etwas von jenem Hochgefühl empfunden haben, das bereits der Prolog der *Lex Salica* aus einem seltsamen Gemisch von Stolz und Andacht zum Bewußtsein des erkorenen *Dei populus* verdichtet (256).

Ja, schon um 860 rühmt ein anonymes Werdenener Mönch "das edle, tatkräftige, von der Natur mit besonderen Geistesgaben ausgestattete Sachsenvolk, dessen auch die alten Schriftsteller gedachten". Durch Gottes Fügung habe es der große, glorreiche Kaiser Karl in dreißigjährigem Kriege unterworfen; nun sei es zu Gott und zur Hoffnung der ewigen Seligkeit geboren... Keine andere Nation - das scheue er sich nicht zu sagen - gleiche ihm an guten Anlagen. Widerstand es einst mit natürlicher Zähigkeit dem christlichen Glauben, so habe es sich ihm später, wie es zu geschehen pflege, nur umso inniger ergeben. Jetzt aber bringe es die reiche Frucht heiliger Frömmigkeit, errichte aus seinem Eigen Klöster, weihe Gott seine Söhne, die sich "ex integro" dem Dienst des Himmels widmen (257).

Und wie die fränkische Frühzeit, sieht auch das anhebende sächsische Zeitalter im Besitz ehrfürchtig gehüteter Reliquien das Unterpand des göttlichen Segens. Zieht der heilige Vitus, dessen Gebeine, nach Widukind, gleichsam das "Heil" der Franken symbolisieren, in Corvey ein (258a), so wird die gallische Pusinna den Nonnen von Herford Mitbürgerin und Vorbild (258b).

Mit dem glückhaften Gang der Ereignisse wächst der Stamm in die größere Gemeinschaft. Notwendig muß sich das sächsische Imperium zum umfassen den römischen erweitern. Damit geht das gelegentlich eifersüchtig unterschiedene und bewahrte Eigenleben im Ganzen auf. Das Epitaphium der Adel-

heid weiß von keinen nationalen Schranken mehr. Das Reich ist das universale christliche Patronat.

Man übersieht nicht, daß trotzdem manche Persönlichkeiten der Epoche rohe und harte Züge tragen.

König Heinrich selbst, vor allem sein gleichnamiger und in etwa auch gleichgearteter Sohn und noch dessen Nachfahren bis zum letzten Sachsenkaiser verstehen es, ohne Bedenken - rücksichtslos - zu handeln und zuzugreifen, wo Macht oder Besitz realen Vorteil bieten. Aber schließlich bestimmen doch die sittlichen Kräfte den Charakter der Zeit: die kluge Vorsicht des Vaters in der Behandlung widerstrebender Fürsten, die Langmut Ottos dem rebellischen Bruder gegenüber, die "Heiligkeit" Heinrichs II.

"Amore caritatis" verbindet sich der zukünftige Kaiser dem Volk; außer Tapferkeit und Stärke (259a) befähigt ihn die Tugend der Güte - "mitior moribusque modestior" (259b) - zur Herrschaft.

Die Translatio Pusinnae spricht in erster Linie von der sagacissima gens Saxonum und preist als ihre besonderen Vorzüge "sollertia" und "subtilitas" (257). Gegenüber der Wertschätzung "äußerer" Gaben: Schönheit, Kraft, Siegesglück, in der Lex Salica, trägt hier die "Gesinnung" den Hauptton. Und fertigt Krusch aus Gregors Frankengeschichte eine Mustersammlung des gängigen Aberglaubens (260), da in jener Periode Romanen und Barbaren eben den sichtbaren und handgreiflichen Beweis einer übernatürlichen geistigen Macht verlangten - so kann der sächsische Mönch im sicheren Besitz und beruhigten Wissen auf die zeitlichen "signa", die "Wunder", verzichten, "weil sie den Ungläubigen, weniger den Gläubigen, notwendig sind" (261).

Die Viten des sächsischen Raumes und der sächsischen Zeit

"Die Heiligen der deutschen Frühzeit waren Missionare und Organisatoren. Die neuen leben in und mit dem Imperium" (262). Nunmehr überragen die Viten an historischem Quellenwert in engem Sinne jene des vorhergehenden Abschnitts. Man findet sie deshalb zum großen Teil in den "Monumenta" ediert. Es mangelt nicht an speziellen Untersuchungen, so neuerdings zu den Mathildenviten von Auerbach, Beumann, Lintzel, in den älteren Werken von Zoepf oder der grundlegenden Arbeit Köhlers, welche die politische und ideelle Entwicklung an den "Bildern" des geistlichen Fürsten mißt.

Zeitliche und persönliche Nähe fördert das, was sonst der Sprachgebrauch als "Zuverlässigkeit" oder "Tatsachentreue" bezeichnen könnte, wenn man nicht gewarnt wäre, manche Dinge für die photographische Wiedergabe des Geschehens zu nehmen (263). Ein derartiges Verfahren strebt der schriftkundige Coaevus in keiner Weise an. Immerhin informiert er, obzwar gelegentlich durch schwerverschlüsselte Hieroglyphen, über die Stellungnahme der Mitwelt zu den Ereignissen in seiner Gegenwart.

Allgemeiner Überblick zu Typus, Entstehung, Form

Die Entfaltung zum doppelten Typus der politischen und der geistlichen Frau

Das Gleichmaß der welt-kirchlichen Ordnung formt unter Otto dem Großen alle Lebensgebiete. Holtzmann spricht von einer mehr romantisch-volkstümlich orientierten Renaissance. Ihr besonderes Kennzeichen sei der Beitrag der "durch eine ungewöhnliche Bedeutung des Verstandes und Gemütes hervorragenden Frauen" (264).

Im ganzen gilt das Mittelalter als Periode männlicher Kultur. Nur selten rückt, wie zur Zeit des Minnesangs, der andere Pol beherrschend ins Zentrum. Artet jedoch dort manches übertrieben in spielerisches Raffinement aus, so ergänzen sich jetzt die zwei verschiedenen Typen des Menschentums zur glücklichsten Größe.

"... daß in dem Jahrhundert der Könige und Kaiser aus sächsischem Hause die Synthese zwischen Germanentum und Christentum noch aller Belastung entbehrte und somit eine weitgehende Harmonie zwischen 'regnum' und 'sacerdotium' ermöglicht wurde", stellt Vogelsang als Ursache der Wirkung voran: "Diesem Zustande innerer Spannungslosigkeit entsprach eine Ausgeglichenheit im rechtlichen Verhältnis zwischen Mann und Frau, eine Entwicklung, welche nicht nur die Frauen in der Öffentlichkeit stärker hervortreten ließ als früher, sondern sogar duldete, daß diese unbefangenen und unangefochten oftmals Tätigkeiten ausübten, die eigentlich dem Manne zukamen. Vieles, was uns von jener Zeit hoch zu künden vermag, deutet in diese Richtung" (265). - Die Studie erörtert insbesondere den einmaligen Rang der Mathilde v. Quedlinburg als "Familienoberhaupt", "consors regni ohne matrimonium" und "matricia". In der Abwesenheit der drei Ottonen verwaltet sie das Reich, schirmt die Grenzen und beruft Hoftage ein (266). Widukind dediziert sein Werk der dreizehnjährigen Äbtissin als "Gebietlerin von Europa" (267).

Aber das Ideal der politischen Heiligen sieht man nicht in der Gottgeweihten, sondern in der regierenden Königin. Die Sphären durchdringen sich also hier weniger vollständig als in der Bischofsvita; Obwohl die Verhältnisse zu Quedlinburg (anders als in Gandersheim) unter dem dritten Otto noch ziemlich günstig liegen, findet die große Kaisertochter keinen Biographen. Ja, es bleibt dahingestellt, ob nicht gar die ältere Mathildenvita - in der ausführlichen Abschiedsermahnung der Großmutter - vorsichtig und indirekt das unklösterliche Treiben mißbilligt (268).

"Neben den Frauen der äußeren Wirksamkeit ihrer Tage, Mathilde, Adelheid", fährt Günter fort, "ist Hrosuit die Kunderin der Seelenhaltung der vielen Zurückgezogenen. Beide sind Typen vom selben Charakter; die wahre Frau ist die fromme Frau" (269).

Das Urteil über die Gandersheimer Dichterin lautet unterschiedlich; Es reicht vom Überschwang bei Paul v. Winterfeld (270a) zur ruhigen Würdigung Holtzmanns (270b) hinunter zu Lintzels abwertender Kritik z.B. des anschaulichen Berichtes von der Flucht der Adelheid - es handle sich hier "mehr um einen Abenteuerroman als um eine Geschichte" - und auch sonst werde der königlichen Dynastie vermutlich ganz einfach mit einer verharmlosten und versüßlichten Familiengeschichte aufgewartet (270c). Aber diese Nonne, die bei aller Begeisterung für die alten Ideale der Jungfräulichkeit und des Martyriums den weiblichen Sinn für Empfindung und konkrete Einzelheit kultiviert, spricht überzeugender für die christlich-germanische Lebensform als irgendeine fränkische Moniale.

Zur Entstehungsgeschichte

Zeitliche und persönliche Nähe

Die Bindung des Biographen an sein Objekt ist nunmehr nicht bloß vorwiegend sachlicher, sondern häufig sehr persönlicher Art. Menschen aus dem Schüler- und Freundeskreis halten voll Pietät, die dem offiziellen Auftrag entgegenkommt oder gar vorauseilt, das Andenken des verehrten Heiligen fest. In solchem Verhältnis steht etwa Hugeburg zu ihren Verwandten Willibald und Wunnibald (271), Ruotger zu seinem Erzbischof Brun (272), Gerhard zum Augsburger Udalrich (273), Thangmar zu Bernward (274) und Wolphere zu Godehard von Hildesheim (275).

Das gleiche trifft auf den engeren Bereich dieses Themas zu. (Natürlich bilden die *Vita* der gallischen Pusinna um 860 aus Corvey (276) und jene der thebäischen Verena v. Zurzach, welche vermutlich der Reichenauer Abt Hatto um 888 für Richardis, die jungfräuliche Gattin Kaiser Karls III., schrieb (277), eine Ausnahme.)

Das "Leben der Leoba" stellte um 836, ungefähr 50 Jahre nach ihrem Tod, Rudolf v. Fulda für eine Moniale Hathumod aus zeitgenössischen Notizen zusammen (278).

Über die Klausnerin Liutbirg (gest. zw. 860 und 865 zu Wendhausen im Blankenburgischen) berichtet kurz nach 865 ein ihr bekannter Priester. Die Anfänge dieses Frauenkonvents gehen auf Bilihilt zurück, eine Tochter jener Gräfin Gisla, deren Verwalterin die Heilige gewesen, bevor sie sich in die benachbarte Zelle zurückzog (279). -

Die *Vita* Hathumodae (gest. 874), Tochter Graf Liudolfs in Sachsen und der Billungerin Oda, die 852, bzw. 856 Gandersheim erbauten, widmete fast unmittelbar zum Trauerfall Agius v. Fulda, ihr leiblicher Bruder, der verwaissten Schwesternschar (280).

Auf eine zeitgenössische Vorlage beruft sich nach 973 Hartmann v. St. Gallen in der *Vita* Wiboradae (gest. 926). Noch in der zweiten Hälfte des XI. Jahrhunderts - das bezeugt die *Vita posterior* des Hepidannus zwischen 1072 und 1076 - gibt es im Kloster eine wohlunterrichtete Tradition über den Lebensweg seiner Hausheiligen (281).

Ähnlich mögen die beiden Mathildenviten auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen. Sie entstanden 974 (282a) und zwischen 1002 und 1012 (282b) in Nordhausen; Dieser ihrer Gründung aber hatte die Königin (gest. 968) die befreundete Nonne Richburg vorgesetzt.

Odilo v. Cluny, der Vertraute ihres einsamen Alters, verfaßt aus Dankbarkeit und Ehrfurcht das Epitaphium seiner kaiserlichen Wohltäterin (gest. 999) (283). Bertha v. Villich schließlich zeichnet 1056 oder 57 das Bild der ersten Äbtissin, einer anderen Adelheid (gest. 1015) nach offenbar eifersüchtig gehüteter Überlieferung (284).

Lockerung der alten Form

Lebendigkeit und individuelle Züge

Von der harten Prägung ihrer fränkischen Vorgänger unterscheidet die Frauenviten in der östlichen Reichshälfte - roh umrissen - ein Doppeltes: Lebendigkeit und Vielfalt.

Zwar bricht nirgends die "eigentliche" Form; das statische Prinzip wahrt nach wie vor die exemplarische Idealität - aber daneben wacht und wächst die Empfindung auf; Man wendet sich nicht allein an den Willen, sondern auch ans Gemüt, überredet statt zu befehlen. Agius schreibt Dialog und Vita zur Erbauung sowohl als zum Trost; "Damit ihr das Bild jener, und in ihrem Werk und Beispiel sie selbst bei Euch behaltet, die Ihr trotz Eures heißen Wunsches nicht mehr unter Euch haben und mit leiblichen Augen erblicken könnt" (285).

Persönliche Anteilnahme, Dankbarkeit, Zuneigung, melden sich und bringen individuelle Züge zu Wort; kleine Episoden von naiver Überzeugungskraft lockern den strengen Katalog des eben für die Merowingerzeit charakteristischen "Erat enim..." auf. Treffende Beispiele bietet die Vita Leobae. Ein Motiv gedeiht nicht selten zu Farbe und Fülle. Man vergleiche etwa das Itinerar der hl. Paula, wie es ihr Freund und Begleiter Hieronymus ungefähr 20 Jahre nach der gemeinsamen Pilgerfahrt ins Heilige Land (385/6) wiedergibt (286), mit dem, was (a.778) die Heidenheimer Nonne - "mediocre latiniste, mais fidèle narratrice" - zum selben Thema von den Abenteuern des jungen Willibald (721 - 730) (287) vorzuplaudern weiß; Dort haben wir eine Kompilation biblischer Zitate, auf den dünnen Faden der Reiseroute gereiht - hier aber die so amüsante wie realistische Schilderung der Hageburg, die doch bloß nacherlebend dabeigewesen ist:

Sie bannt die mittägliche Stille jenes Griechenstädtchens, wo die Wanderer am Brunnen schläfrig ihr Brot verzehren, schaut ins Gewimmel des aufgeregten Volkes, das die stattlichen, schöngekleideten Fremden bestaunt und die Sensation - wenigstens vorsorglich - im Karzer verwahrt; nachts weilt sie bei den Hirten auf dem quellenreichen Weideplatz und kostet ihre Sauermilch; ja, sie verrät sogar die Tricks der Balsamschmuggler von Jerusalem und folgt schließlich noch dem neugierigen Willibald zum qualmenden Volcano auf den Liparischen Inseln, um einen Blick von den Höllenflammen und dem unseligen Theoderich zu erhaschen (288).

Nicht ungefährer Zufall ändert die literarische Tradition und schafft neue Stilelemente. Überall da, wo ein Akzentwechsel ans Ohr schlägt, zeigt sich an, daß in der Tiefe der Volksseele ein Wandel geschah. - Die stimmungsvolle Farbigkeit, der besonders reiche Beitrag symbolträchtiger Bilder, die Entfaltung eines zweiten, unabhängigen Typus zumal, resultieren aus dem stärkeren Einfluß fraulicher Sinnesart in das Geistesleben dieser Epoche. Welche Umstände haben ihn begünstigt; wie und wo wirkt er sich nachweisbar aus?

A. Die benediktinischen Frauenviten

Die Biographien der Pusinna, Leoba, Hathumoda und zuletzt der Adelheid v. Villich setzen nicht unmittelbar die asketische fränkische Frauenvita fort. Diese spaltet sich vielmehr in zwei Äste: die Legende mit der romantischen Verklärung des alten virginitas-Ideals und die Inklusenvita als Fortsetzung der strengen militia spiritualis. Daneben treibt als wilder Schöbling oder Auswuchs da und dort die Mirakelgeschichte.

Der entscheidende Anstoß zur Neugestaltung des christlichen Lebens, die jetzt in der Hagiographie ihren Niederschlag findet, kam von außen: den angelsächsischen Klöstern (289).

Vorbemerkung: Die angelsächsische Missionskultur

Auf der Insel, soweit sich das Siedlungsgebiet der Eroberer ausdehnt, war nach der Missionierung durch Gregor den Großen, als auf einem von antiker Tradition unbelasteten Neuland, die Kirche dem Germanentum von vorneherein als selbständige, neue Kulturmacht begegnet; sie hatte hier eine sehr viel stärkere Position inne als auf dem benachbarten Kontinent, wo etwa der fränkische König den römischen Staat beerbt. Infolgedessen bleiben die Klöster - zunehmend benediktinischen Charakters - rechtlich unabhängig und Rom in besonderer Weise verbunden. Bonifatius bringt die Ergebenheit zum päpstlichen Stuhl als heimatliche Mitgift ins Frankenreich.

Ein zweites Merkmal ist, ähnlich wie bei den verwandten Altsachsen, die juristische Vorzugsstellung der Frau gegenüber fränkischer Gepflogenheit: In England testiert sie ohne Vormund als Eigentümerin. Dies sichert ihr die größere Bedeutung im öffentlichen Leben. Angelsächsische Konvente gehen ohne weiteres von der Mutter auf die Tochter über; eine Äbtissin wie die berühmte Hild greift ein in das kirchenpolitische Geschehen der Zeit (290). Man nimmt aktiv teil am geistigen Werk des Mannes.

Auch diesen Zug behält die Mission auf dem Festland bei. Wiederum ist es Bonifatius, der die Frau als Partnerin heranzieht, sei es zu gelegentlicher Unterstützung, sei es zu direkter Tätigkeit. Die verwandte Leoba wird sein vertrauester, treuester Mitarbeiter (291).

Die Blutgemeinschaft stellt Anspruch und Verpflichtung dar. Über Generationen sammeln sich die Familien jenseits des Meers, das Gottesreich auszubreiten.

Auch Willibald, Wunnibald, Walburg, Thekla v. Kitzingen und Hugeburg in Heidenheim gehören zu Wynfrids Sippe. - Dem Lul folgen seine Tante Cunihilt, ihr Sohn Baldhard und schließlich, auf deren Drängen, die ursprünglich daheimgelassene Tochter Berthgit nach Germanien (292). Der innige Verkehr mit den fernen Freunden äußert sich, wie in den Tagen des Hieronymus, im regen Austausch von Gedanken und Geschenken. Die Briefe zeugen für einen seltenen Hochstand intellektueller und seelischer Kultur (293).

"Die jungen Angelsächsinen", faßt Hilpisch zusammen, "verbanden echtes, unverfälschtes Frauentum und ... geistige Bildung mit religiösem Streben zu einer vollendeten Harmonie: Man weiß bei ihnen nicht, wo das edle Menschentum endet und wo die gnadenhafte Heiligkeit beginnt, so organisch ist das Natürliche mit dem Übernatürlichen verbunden" (294).

1. Erziehung zum Humanum

a) Grundlage: Die "Regula" Sancti Benedicti

Mit dem strengen Kriegs- und Wachtdienst, den Caesarius von den Nonnen fordert, läßt sich diese freie, ungezwungene Haltung nicht vereinbaren. Schon Radegundis war von den Statuten abgewichen. Die Monialen im VII. und VIII. Jahrhundert richten sich nach Mischregeln in mannigfaltiger Variation, z.B. der des Donatus von Besançon (gest. 653). Die Regula Monachorum Sancti Benedicti setzt sich schließlich von England her als maßgebliche Norm durch. Sie gilt in Tauberbischofsheim und den anderen Klöstern im fränkischen Maingebiet (295) wie später - mit Einsprengeln der Institutio Sanctimonialium (Aachen 816, für die "freien" Kanonessen) (296) - in den auffallend zahlreichen sächsischen Frauenkonventen, Gandersheim, die Gründung Liudolfs und Odas, an der Spitze (297).

Obwohl ursprünglich nur einer Gemeinschaft von Mönchen zugedacht, entspricht sie "mit ihrer weisen Maßhaltung und ihrer Rücksichtnahme auf die Schwachheit des Einzelnen und die individuellen Bedürfnisse" dem Wesen der Frau besser als die eigens ihretwegen geschriebene Arelatensische Satzung (298).

Letztlich, so schließen wir aus Haggenmüllers richtungsweisender Studie, die Aulinger und Steidle sowie Pichery bestätigen (299), liegt der "Regula" und den "Statuten" nicht genau dasselbe Weltbild zugrunde:

Benediktus hält die menschliche Natur prinzipiell für gut, obgleich nunmehr krank und geschwächt durch die Erbsünde. Deshalb negiert er ihre Bedürfnisse nicht schlechterdings - das widerspräche ja der gottgewollten Schöpfung - aber er nimmt sie in vorsichtige Zucht, damit sie sich weder der Herrschaft über den Geist bemächtigen, noch bei radikaler Unterdrückung als Traurigkeit, "acedia", an der Seele rächen (300).

Man erkennt allgemein den bedeutsamen Einfluß Kassians aus Marseille (gest. zwischen 430 und 435) auf die "Regula" (301), desselben Meisters von Lerin (Lérins), den Südgallien später im Streit mit der strengen Augustinischen Gnadenlehre zu den Semipelagianern rechnet (302). Gegen sein versöhnliches "nam uoluntas domini possessionem cordis nostri non uitii, sed uirtutibus naturaliter deputauit" (303) wenden sich 529 auf der Synode v. Orange unter dem Vorsitz eben des Caesarius von Arles die rigorosen Kanones: "Nichts Gutes tut der Mensch, das nicht Gott dem Menschen zu tun gewährt", und: "Der Mensch hat aus sich nur Lüge und Sünde" (304).

Aus der unterschiedlichen Haltung Kassians - Benediktus' stammt sekundär die vielzitierte "natürliche" Harmonie der "Regula":

Ihre klassische Weite umfasse den "ganzen" Menschen, den "miles", gleicherweise den "homo colens" und den "homo urbanus" (Herwegen) (305a), sie sei Ausdruck "edler Menschlichkeit", wie man sie auch in der vorchristlichen Ethik finden könne (Feuling)(305b) und habe die bäuerlichen Tugenden der altrömischen Familie bewahrt: pietas, auctoritas, sapientia, consilium, iudicium, aequitas, gravitas, temperantia. (Brecht, Emonds, Herwegen, Schnürer) (305c). Sie fördere die intellektuelle und die emotionelle Geistespflege (Aulinger) (305d), ordne Gebet, Arbeit und Ruhe im Wechsel der Jahreszeiten nach kosmischem Rhythmus (v. Hippel) (305e).

Wohl ruft Benediktus nach dem Sinn und in den Worten der antiken Kriegsterminologie zum Kampf gegen das Böse, aber nicht um die Natur zu zerstören, sondern um sie zu reinigen und wiederherzustellen.

Agius, der im ersten Teil der *Hathumodenvita* die einschlägigen Kapitel der "Regula" ausgiebig paraphrasiert (306), summiert diesen Gedanken im prägnanten Isokolon: "Dilexit naturam, odit malitiam, dilexit quod Christus fecit, odit quod diabolus adinuenit" (307).

Zwischen Himmel und Hölle gibt es immer noch einen Raum, darin am richtigen Ort für die meisten Menschen die "concessa" ("mittleren" Güter der Stoa) (308) beheimatet sind. Die sancta femina leistet ihr "Mehr", indem sie zum höheren Bereich der evangelischen Räte voranschreitet: "Wie die Heilige

Schrift vierteilend einiges verbietet, einiges befiehlt, einiges erlaubt und einiges empfiehlt, so beging sie - soweit es menschlicher Gebrechlichkeit möglich ist - nichts Verbotenes. Das Gebotene erfüllte sie, Erlaubtes war ihr unerlaubt, aber das Geratene ergriff sie begierig um des größeren Lohnes willen" (309a).

Man hört, wie im Unterschied zu Hieronymus und noch dem zeitgenössischen Autor der älteren Glodesindenvita, welche sie nahezu eliminieren, die "concessa" an Breite gewinnen:

Der Biograph schreibt, daß Hathumod schon als Kind unschuldige Spiele und standesgemäßen Schmuck verschmäht - "quae infantes, quamquam innocenter concupiscunt" und "ad quae vel habenda vel portanda plurimarum feminarum inardescit ambitio" (309b).

Zu den indifferenten Dingen, die erst der Gebrauch zu guten oder schlechten mache, zählt er die Nutzung weltlicher Dinge überhaupt (*seculi usus*), den Fleischgenuß, weiche und schöne Stoffe, die Freuden der Ehe (*coniugii voluptas*). Seine Schwester mied dies mit größerer Vorsicht, lehnte ab aus reiferer Überlegung. "Das Geratene, das als Höheres nicht allen vorgeschrieben ist und nicht von allen erfüllt werden kann, den Verzicht auf die Welt (*seculi abrenunciatio*)... die Bewahrung der Jungfräulichkeit, ergriff sie begierig, vollendete sie ausdauernd" (309a).

b) Wirkungen: *Iustitia*, *Prudentia*, *Discretio*

Theoretisch:

Vertreten die fränkischen Viten im Sinne der "Statuten" an erster Stelle die Idealforderungen *fortitudo* und *temperantia* (besonders die integrierenden Teile Starkmut, Geduld, Ausdauer, asketische Keuschheit), so verschiebt sich nunmehr der Akzent auf *iustitia* und *prudentia*. "Die Angestrengtheit... eine Begleiterscheinung nur der weniger vollkommenen, anfängerhaften Vorstufen", weicht der "wirklichen, vollendeten Tugend", die "das fröhlich strahlende Siegel der Ungezwungenheit, des Unangestregten und der selbstverständlichen Neigung trägt" (Pieper) (310).

Das angemessene Handeln, die "stetige Geneigtheit" zu geben, was dem einzelnen gebührt - so die Definition der "Gerechtigkeit" (311) - folgt der rationalen Einsicht in die "ewigen, gottgegebenen Gesetze der Wirklichkeit". Darum steht die *prudentia* obenan: sie ist die erste Ursache der *iustitia* (312).

Als eine spezifische Form aus beiden empfiehlt die Regel *discretio*. Wie das Wort es bedeutet, eignet ihr wesentlich die Gabe der Unterscheidung. Doch über die verstandeskühle Einsicht hinaus gehören Anpassungsvermögen dazu, Rücksicht und taktvolle Gefühlssicherheit. Da aber vollendete Weisheit in vollendeter Liebe aufgeht, wird *discretio*, je mehr sie sich erfüllt, desto weniger zu starrer Prinzipientreue verhärten. Sie hat mit enger, ängstlicher Berechnung nichts gemein; in ihrer reinsten Gestalt erscheint sie als *caritas* (313). Benediktus entwickelt die Individualität "als eine in Gottes Weisheit geschaute überzeitliche Idee" (314). Deshalb stellt er sich mit seiner grundsätzlichen Bereitschaft, das natürlich Gute zu kultivieren, auf die mannigfaltigen Anlagen ein. Er teilt nach dem jeweiligen Bedürfnis zu: nicht allen das Gleiche, sondern jedem das Seine.

Treffend sagt Herwegen, daß die *Regula Monachorum*, die sich immer an die Gemeinschaft richtet, in die Einzelpersonlichkeit mündet. Von ihr erwarte der Ordensvater das Erreichen der höchsten Vollkommenheit (315).

Die *Vita Leobae* versucht, mit einem konventionellen Satzgefüge jene Beurteilung "*secundum uniuscuiusque qualitatem*" auszudrücken. Man müht sich, ohne daß es die Gemeinschaft sprengt, um die Wertung der Individualität und ihre ganzheitliche Erfassung im sozialen *Ordo*.

Die Heilige beginnt "von allen lernend und allen gehorsam, die eigentümlichen Gaben der einzelnen (= *proprias singularum gratias*) nachzuahmen; sie folgte dieser in Genügsamkeit, jener an Freundlichkeit (*iocunditas*), bewunderte hier Sanftmut, da Geduld, dort Gelassenheit; eiferte dieser beim Aufmerken, jener beim Lesen nach" (316).

Ähnlich erinnert sich *Hathumoda* "im einzelnen der Gesichter und des Aussehens" ihrer früheren Mitschwestern zu Herford und ruft sich die Sitten aller ins Gedächtnis. "Sie lobte die Liebe der einen (*caritatem*), die Demut (*humilitatem*) der anderen, sagte, daß diese durch Gehorsam (*oboedientia*), jene an Geduld (*patientia*) hervorrage; sie bewunderte in einer Freigebigkeit (*largitatem*), in der anderen Enthaltensamkeit (*abstinentiam*); als allen gemeinsam aber rühmte sie Bescheidenheit, Frömmigkeit und Keuschheit (= *modestiam pietam atque pudicitiam*) (317).

In beiden Viten fehlt der *Topos* der "*militia spiritualis*", auf den sich doch das gleichzeitige "Leben" der Herlind und Reinula konzentriert. Statt dessen führt das Zitat für Leoba Tugenden des Gemüts und Intellektes an:

iocunditas, lenitas, patientia, mansuetudo nebst den Partizipien "legens", "vigilans". Den Hauptton tragen eindeutig "discretio" und "studium" (318).

Von Kindheit an ist die Heilige in den Grundlagen der Grammatik und der übrigen Freien Künste unterrichtet. Später bildet sie sich durch eigenen Fleiß weiter, daß sie den Wissensstoff selbständig verarbeitet und weitergibt. Sie kennt das Alte und Neue Testament, die Sprüche der Väter, die kanonischen Dekrete "totiusque aecclesiastici ordinis iura". Das Studium hält sie für wichtiger als Handarbeit (316).

Bei Hathumoda dominieren Ideale allgemeinerer Art, wovon "abstinentia" als äußerstes zum asketischen Bereich gehört. Auch in Gandersheim betreibt man, nach Vorschrift der Regel, die "Lesung": Nachlässige spornt die Äbtissin weniger durch eine ausgesprochene Strafe als durch geringere Vertraulichkeit an, "ut ipsa interrogatione sua docere potius quam interrogare videretur" (319).

Praktisch:

Eindrucksvolle Beispiele aus dem täglichen Leben erläutern das Wesen der discretio.

Gleichsam ihr Negativ fertigt Rudolf v. Fulda von den Folgen des "Gegenteils": In Leobas Heimatkloster Wimborne hat man eine Nonne wegen ihres Eifers um die "disciplina" und ihrer harten, äußerst gewissenhaften Lebensführung (propter disciplinae studium et artioris vitae observantiam, qua ceteras praeire videbatur) zur "Praeposita" bestimmt. Aber weil sie "nimis incaute atque indiscrete" die Zucht handhabt, erregt sie den Haß fast aller, insbesondere der jungen Gefährtinnen. Eigensinnig - contumaci corde - lehnt sie jede Milde rung ab und verhartet bis zum letzten Atemzug in unbeugsamer Strenge: "Defuncta est igitur in hac pertinacia". - Aber die jungen Schwestern beruhigen sich nicht. Kaum erblicken sie das frische Grab, so steigen sie auf den Hügel, wollen geradezu den beerdigten Leichnam zertrampeln und schmähen und verfluchen die Grausamkeit (crudelitas) der Toten. - Die Äbtissin Tetta findet schließlich statt des Hügels eine Grube vor. Sie erkennt daran die Strafe der Praeposita und ein strenges Gericht (poenam sepultae et severitatem iusti iudicii Dei). Die Schuldigen weist sie ob ihrer Herzenshärte und Grausamkeit scharf zurecht und läßt sie drei Tage lang für das Seelenheil der Verstorbenen fasten und beten. Darauf füllt sich wunderbarerweise das Grab wieder mit Erde (320).

"Disciplina", "crudelitas" und das "perseverare", ohne irgend eine Geste der

Versöhnlichkeit, mögen - das ist der Sinn dieser Episode - für die persönliche Askese Nutzen bringen und Lob verdienen, setzt man sie indes als Norm für alle, so verletzen sie die *iustitia*, schädigen die Gemeinschaft und ziehen gerechte Strafe auf sich. Es gibt keine Wertschätzung der Askese schlechthin wie bei Herlind und Reinula. Das Gesetz, dem die Heiligen verpflichtet sind, anderen aufzuzwingen, widerspricht der Klugheit.

Leobas besondere Mäßigkeit beim Weingenuß - sie benützt einen besonders kleinen Becher (*dilectae parvus*) - bleibt ein anerkanntes Privileg (321a). Daß sie sich begnügt mit dem, was man ihr aufträgt und nichts weiteres verlangt, macht die ganze "abstinencia" der jungen Nonne aus (321b). Als Äbtissin besteht sie mit der Regel darauf, daß sich jede Klosterfrau, die eigene Person eingeschlossen, durch den täglichen Mittagsschlaf erhole. Sie untersagt, daß irgend eine "indiscrete" wache, denn "*adempto somno sensum adimi*" (321a). -

Es ist, gemäß der modernen Psychologie, ein typisch "weibliches" Verfahren, die intellektuellen Kräfte aus der Tiefe der Unbewußten zu regenerieren (322). Hathumoda erlaubt, obwohl sie selbst darauf verzichtet, ihren Untergebenen gelegentlichen Fleischgenuß und den Gebrauch halbleinerer Kleider (323). Adelheid v. Villich weigert ihren Eltern, den Gründern, die sofortige Übernahme der Benediktinerregel im heimischen Kanonissenstift: Gott wolle keine erzwungenen Dienste. Weise (*sapiens*) erprobt sie das Neue, ob es tragbar sei, erst heimlich ein Jahr am eigenen Leib. Dann stellt sie die Wahl den einzelnen Monialen frei (324).

2. Entfaltung des Frauenwesens: Caritas

a) Vorbemerkung

Benediktus, folgt Aulinger, steht dem anderen Geschlecht unbefangen und natürlich gegenüber. Die Mönche sollen keusch sein und vorsichtig im Verkehr mit der Außenwelt, - das bleibt alles, was der Abt zu jenem Thema rät, das die Vita Antonii und besonders die Briefe des Hieronymus eingehend erörtern (325a).

Hingegen, vielmehr wohl eben deswegen, entspricht der Geist seines Werkes in hohem Maße auch der weiblichen Sinnesart. In den Kapiteln über die Rücksichtnahme auf Schwache und Kranke spricht "die mütterliche Sorge für alles

Hilfsbedürftige" (325b). Wo Bertha v. Villich Beispiele der materna pietas ihrer Heiligen erzählt, vergißt sie nicht, auf das "secundum regulam St. Benedicti" zu verweisen (326).

In den Viten tritt ganz anders als ehemals das Konkrete, Emotionelle, kurz, das frauliche Element hervor. Man umschreibt diesen Begriff etwa folgendermaßen:

Alleine in ihrem "Dasein verkörpern Mann und Frau zwei verschiedene Typen des Menschentums" (327). Diese beschränken sich keineswegs streng gesondert auf ihren jeweiligen Exponenten in der äußeren Erscheinung; in der einzelnen Psyche selbst, freilich mit wechselndem Grad, mischen sich die Züge.

Im großen gilt:

Das Wesen des Mannes ist die leib-geistige Einheit. Es drängt zum Handeln, und zwar aus Ratio und Spontaneität. Die Dinge erfährt es als Widerstand, zielt auf ihre Überwindung und bewältigt sie schrittweise. So bewegt es sich akzentuiert von Tat zu Tat.

Der andere Modus, "aus der Faktizität der angetroffenen Außenwelt eine eigene Welt zu entwerfen", bedient sich keiner intentionalen Akte und richtet sich nicht auf Expansion (328a). - Er bleibt ruhendes Bei-sich-Sein, Intuition, Schau, end- und ziellose Kreisgebärde des Pflagens und Hütern. Die schicksalswendende, in den Dimensionen von Zeit und Raum beheimatete "actio" findet in diesem Rhythmus selten einen Anhaltspunkt. Wo hier eine "Krisis" geschieht, zerrüttet sie das Ganze bis hinunter zur physischen Existenz und schafft aus der "völligen Amorphie" möglicherweise die Wiedergeburt (328b).

In dem Überfluß zweckfreier Freude und Fruchtbarkeit äußert sich, gleich dem "unbegreiflichen Luxus" der Blumen, "das höchste, fundamentalste Prinzip", das der Schöpfung zugrunde liegt (328c). Und hier öffnet sich von selbst der höhere Bereich der Gnade. Wenn Buytendijk schreibt: "Die Krone der Natur ist sicher der Mensch und im Menschen die Weiblichkeit", so meint er mit der Krone die "Agape", in der die Natur sich vollendet. Die Frau aber vertritt den Ordo der Liebe, und "plus une femme est sainte, plus elle est femme" (329).

Das überströmende, selbstvergessene Schenken symbolisiert die Haltung der "Braut": Sie gibt nicht nur "etwas", sondern die eigene Person, und zwar infolge ihrer einzigartig innig gewirkten leib-seelischen Konstitution für immer

und unwiderruflich. Der irdischen Vereinigung haftet noch das zufällige Moment der Wahl an. Bei der geistigen fehlt es; denn die Sponsa Christi wählt den, der sie von Anfang an für sich erkoren (330).

In der "Mutter" schlechthin sieht darum v. Le Fort die zeitlose, unwandelbare Frau. Unwandelbar ist sie, weil sie sich nicht vom Gegenstande ihrer Liebe wenden kann: Denn sie "empfing" ihn, und er wurde Teil ihres Wesens selbst. Wie ferner im Leiblichen das Wachstum des Kindes der mütterlichen Sorge antwortet, so lockt sie durch den Glauben daran in treuer Pflege das Gute, Werthafte aus den Dingen überhaupt (331).

Wir verstehen nun, was die "sächsischen" Viten gegenüber den vorhergehenden als Ausdruck der "weiblichen" Seinsform kennzeichnet: einmal die "pflanzenhafte", ruhige Gelassenheit, mit der Hathumoda, Leoba - und späterhin Mathilde - ihr Schicksal leben, ohne daß "Kampf", kriegerrische Askese oder Aggression erwerben müßten, was sie bereits von Natur besitzen, - zum anderen der besondere Akzent der caritas (332).

b) Amor Dei

Freilich, wenn sie vom ersten Ideal der Liebe, dem mystischen Einswerden mit Gott, zu sprechen beginnen wollen, stocken die Quellen bald. Im Wort der "Brautschaft Christi" ist ein Äußerstes gesagt - und besiegelt. Man wird diese merkwürdige Sprödigkeit nicht so sehr sprachlichem und darum innerem Unvermögen zugute halten, als der ursprünglichen, herben Keuschheit des germanischen Gefühls- und Seelenlebens. - Es mangelt keineswegs an Geneigtheit, das Geheimnis mitzuteilen. Aber wie es sich eben in einem anderen Raum vollzieht, so wenig läßt es sich in selbst differenzierte Formen fassen. Bereitschaft auf beiden Seiten scheitert.

Agius weiß davon:

Auf dem Sterbebett vertraut Hathumoda ihrer Schwester an, daß sie eine "Stimme" rufen hörte, ob die "Tauben" bereit sei. Jene, wohl in begreiflicher Scheu, unterlegt dem Wort alltäglichen Sinn: die "Tauben" über dem Lager, ein Kristallgefäß mit Reliquien, bedürfe einer neuen Schnur; daran habe sie wohl so erregt gedacht, daß sie die entsprechenden Worte vernommen. - Hathumoda redet nichts dagegen, aber es kränkt sie, daß man ihr Vertrauen unerwidert läßt (333a).

Der anderen Schwester will sie eine Vision beschreiben. Doch in der Qual, das Unsagbare über die Lippen zu bringen, scheint sie zu sterben. Die Freundin, "welche vor Angst nicht wagte alleine dazubleiben", holt den Priester. Bitter beklagt sich die Kranke: Trotz ihrer Bitte um Verschwiegenheit sei das Geschehen bekannt und Dritten eröffnet worden. - Nicht einmal die zärtlich geliebte Mutter - das wundert Agius am meisten - habe davon erfahren dürfen (333b).

Das Mysterium macht in der Vita Leobae eine Situation von großer psychologischer Feinheit besser sichtbar; Rudolf kommentiert sie (wie übrigens schon Florentius v. Trois-Chateaux einen gleichen Vorgang bei Rusticula) mit einem Vers des Hohen Liedes: Die Heilige läßt sich während ihres Mittagsschlafes abwechselnd von den jungen Schülerinnen die Schrift vorlesen und kein Wort entgeht ihr. "Ganz," bis zur unbewußten Tiefe, ist die "Braut" dem Geliebten vereint. Selbst da, wo Ratio und Wille ruhen, bleibt das Innerste ihrer Seele ihm lauschend zugewendet: "Ego dormio, et cor meum vigilat" (Cant. 5,2) (334).

c) Officium matris

Beim Überströmen in die Werke der Nächstenliebe erst bricht sich die blendende Helligkeit der caritas zu wahrnehmbarer Form und Farbe. Dann aber erscheint sie sogleich mit den typischen Zügen der Intuition, der Freude am Konkreten, als unerschöpfliche Barmherzigkeit.

Man lese z.B., wie Agius das einschlägige Kapitel der Regula "De infirmis fratribus" (XXXVI) gemäß dem "weiblichen", auf die praktische Einzelheit gerichteten Wesen, illustriert: Die Mitschwester schütteln der Kranken die Kissen auf, betten sie um, frottieren ihre Glieder, wärmen das Waschwasser, fächeln ihr Kühlung zu, bereiten eigene Speisen (335a), Hathumoda selbst, die sich bei der Pflege tödlich infiziert hat, umsorgt ihre Schutzbefohlenen über das gesetzte Soll des Notwendigen und Nützlichen; sie stellt ihre Dienste jeweils auf die persönlichen, gleichwohl unausgesprochenen Wünsche ein (335b). - Oder "De hospitibus suscipiendis" (Regula c.LIII): Kommt ihre Mutter, Oda, zu Besuch, so eilt die Aufmerksamkeit der Äbtissin dem Gastgeber voraus; sie überlegt, was die "Herrin" erfreuen könnte und liest ihr alle Dinge vor, von denen sie glaubt, daß sie Interesse und Gefallen finden (335c).

Die natürliche Familie (in Gandersheim leben außer Hathumod noch deren greise Vaterschwester und zwei andere Töchter des Grafenpaares, Gerberge und Christina) wird ganz organisch zur geistlichen. Diese steuert die Wertung des Emotionellen und den starken Zusammenhalt aus dem germanischen Sippendenken bei; jene stattet sie durch die Weihe an Gott und die Autorität der Regel mit christlicher "Heiligkeit" aus. Es entspricht der charakteristisch "deutschen", eigenkirchlichen Entwicklung.

Adelheid v. Villich wird von Bertha als "Mutter" schlechthin geschildert (336).

Um jede Mitschwester kümmert sie sich auf besondere Weise: Ohne Wissen der Celleraria schleicht sie (*furabatur, memorabili furto*) in die Speisekammer - man hatte häufig ihre "*prodigia dispensatio rerum*" getadelt - und steckt den jungen oder schwächlichen Nonnen Fleisch zu, Obst und Wein (337a). Kranke pflegt sie selbst, "*acsi ex proprio utero genuisset illas*"; wenn sie nachts von der Mette ins kalte Dormitorium zurückkehren, reibt sie den Frierenden die Füße (337b). - Bei einer Hungersnot öffnet sie ihre Vorräte; den Armen, die "*ad sinum matris*" Zuflucht suchen, schickt sie je nach Bedarf kräftigende Speisen: Die Gesunden bekommen Brot und Speck, die Rekonvaleszenten Gemüse mit "*carne curiose decocta*", die völlig Erschöpften Brühe und Brei (337c). Nachdem die berühmte Reformerin die Nachfolge ihrer Schwester im Konvent von St. Marien auf dem Capitol zu Köln angetreten hat, bleibt Villich ihr Lieblingskind: Einzigartige mütterliche Neigung wendet sie denen zu, "*quas in Vilika Domino parturiens lacte salutaris doctrinae nutritiv...* quia quod carius acquiritur, carius et possidetur". "Wie eine Henne ihre Kücken unter den Flügeln sammelt", zieht sie alle an sich durch wunderbare Güte. Kehrt sie gelegentlich ins Heimatkloster zurück, ist's "als ob der Herr selbst gegenwärtig sei". Sorgfältig beobachtet die Äbtissin, ob seit ihrer Abwesenheit nicht irgend einer Nonne Nötiges mangle (337d). - Gerne besucht sie auch die Schülerinnen beim Unterricht. Bei guten Antworten küßt sie die kleinen Mädchen und schenkt ihnen eine Belohnung "*et spe sui profectus perfusa est spirituali leticia*" (337e).

Zwar milderte sie stets den Eifer für das Rechte mit dem Geist der Sanftmut, weil "*sua maternitas*" beherzigte, daß Strenge, wenn sie das Maß überschreite, zur Ungerechtigkeit werde und immer leidet sie mit denen, die sie strafen muß (337f), - aber in seltenen Fällen wirkt ihre kräftige Hand "buchstäblich" Wunder der Disziplin: Eine Nonne, die behauptet, im Chor nicht singen zu können, stattet eine Ohrfeige plötzlich mit guter Stimme aus, andere, chronisch "Kranke", finden nach rauhem Zuspruch - sie vergeuden unnütz und untätig

ihre Lebenszeit, - die Gesundheit wieder (337g).

Die Miracula nach ihrem Tod setzen zum Teil die spezifische Liebestätigkeit der Heiligen fort:

Arme beispielsweise, die am Grab "ein Opfer mehr der Gesinnung als des materiellen Wertes" niederlegen, erhalten es auf mannigfache Art zurück: So verkündet einer bedürftigen Frau ein Traumgesicht, Adelheid wünsche sich von ihr eine Albe angefertigt, den Stoff dazu möge sie in der Nachbarschaft erbitten. - Und wirklich, man schenkt so vieles Leinen, daß die Arme davon auch ihre eigene Kleidung bestreiten kann (337h).

Ein andermal gewährt ein Traumgesicht einem völlig gelähmten Knaben Heilung. Voller Freude bricht er unverzüglich mit Vater und Mutter auf, um seinen Dank zu sagen. Da stürzt sein Gespann bei der Überquerung eines Flusses von der Brücke und versinkt im Wasser. Maßlos ist der Schmerz der Eltern: "sanctamque Adelheydam clamarent impiam et crudelem nulliusque meriti apud Deum". Aber Gott hat das Unglück erlaubt, damit durch ein zweites Wunder der Ruhm der Heiligen noch heller strahle. Unversehrt gelangen Knabe und Fuhrmann ans Ufer (337i).

Wie wir sehen, lassen die geschilderten Episoden dem subjektiven Empfinden einen großen Spielraum frei. Es bahnt sich eine nicht unbedenkliche Entwicklung an.

3. Fülle des Schicksals

Diese Überschrift bedarf einer Erläuterung.

Sie meint hier nicht Entfaltung weiterer Wirkungskreise und Möglichkeiten im Frauendasein - als Gattin, Mutter, Herrscherin, um die später aktuellen Themen zu nennen, - sondern, psychologisch gesehen, das "ganze" Dasein. Hat man früher die Viten hauptsächlich nach ratio und actio, also den Phänomenen der "Tagseite" beurteilt, so versucht das folgende Kapitel, auch auf die "Nachtseite" einzugehen. Es erscheint die Welt des "Unbewußten", wo Individualität und Kollektivität noch ungeschieden beieinander leben. In ihrem Dunkel wachsen die "großen" Träume, wohnen die "Urbilder", die manchmal, im Schlaf oder in der Ekstase erkennbar, die obere, von den Sinnen und der Vernunft bewachte Schwelle überschreiten. Hier, auf dem Grund der Existenz, ist bereits der Tod angelegt.

a) Symbole und "Zeichen"

Allgemeines:

Nirgends nimmt die antike und die spätantik-christliche Biographie (Plutarch bis Athanasios) das individuelle Leben zwischen Geburt und Tod als in sich geschlossene Größe: Der Stern seines "fatums" leuchtet über den Eltern, über der Kindheit des Helden, in Erben und Enkeln wirkt die Nemesis weiter. Der Christ sieht in der ihm zugemessenen Spanne nicht einmal "das Glied einer Gesamtevolution, sondern nur gleichsam eine Unterbrechung der Ewigkeit" (338). In jedem irdischen Augenblick kann der Zeitlose sich offenbaren; es gibt keine praktische Trennung von Gegenwart und Zukunft, der empirischen Welt und der Übernatur. Als "Symbol und Wunder" äußert sich die Einheit der Dimensionen.

"Das Bild sagt mehr als der Gedanke; so ist auch der Akt, mit dem wir das Bild auffassen, das Schauen, lebendiger, voller, tiefer, vielschichtiger als das Denken", - dieses Wort Guardinis bezieht nun Kampmann auf die (gegenüber der diskursiven) "andere", nämlich spezifisch "weibliche" Logik (339a), die sich das Geistige eher im Symbol als durch rationale Abstraktion aneigne. - Die Frau, schon ihrer Natur nach tiefer im Organischen verwurzelt und im engeren "Rapport zur Welt der Pflanzen und Tiere, zu allem, was keimt und Knospen trägt, zu allem, was kriech und fliegt" (339b), erfahre an sich die Dinge visuell; das Geschehen wird Bild, Schau, flutendes Leben (339c). Diese Nähe zu den "Mächten" empfindet die Religion der Germanen als besondere "Heiligkeit". Von hier geht sie auf Priester und König über: Frauenschmuck und langgelocktes Haar deuten die magische Teilhabe an. Die "Seherin" ist in Wahrheit "eine historische Gestalt" (340).

Beispiele:

Der kosmische Gleichklang geht durch alle Viten seit der Merowingerzeit, schwillt jedoch an, je mehr sich die "frauliche" Sinnesart entfaltet.

Radegundis z.B. befiehlt einem Lorbeerbaum im Klosterhof, den sie "pro iocunditate" vor ihr Fenster wünscht, seinen Platz zu ändern; sonst solle er verdorren (341).

Hitto, der Bruder Wiborads, besät das Grab der Heiligen mit Fenchel, und der "flos virgineus" grünt und gedeiht den ganzen Winter über; seine Blätter spenden in mancherlei Siechtum Gesundheit (342).

Feuer, das ungebärdigste Element, bannt wie Aldegundis und Austreberta auch Leoba in Tauberbischofsheim (343). -

Auf den geheimnisvollen Sinn der Worte "Licht", "Schatten", "Schleier" im Leben der Geretrudis und Austreberta haben wir schon hingewiesen.

Die symbolische Tierszene in der Vita Aldegundis läßt sich um beliebige Beispiele erweitern:

Der Bischof v. Laon rüstet zum Empfang der Äbtissin Sadalberga. In der Nacht vor den Feierlichkeiten wandern von den umliegenden Gütern seine Dienstleute zur Stadt. An den Toren sehen sie ein seltsames Schauspiel. Eine Heerschar ihnen völlig fremder Tiere strömt ins Freie: Büffel, Hirsche, Bären, Schweine, Wölfe, Füchse - "nicht zu vergessen den geilen Esel und den mörderischen Löwen". Von da an aber erlischt, zumal unter der Landbevölkerung, die heidnische Unsitte.

Rudolf v. Fulda erzählt, wie eines Abends im Kloster Wimborne auf unerklärliche Art die Klosterschlüssel abhanden kommen. Tetta ahnt Unheil; sie versammelt den Konvent zum Gebet. Am anderen Morgen findet sich das Vermißte im Maul eines verendeten jungen Fuchses vor der Klosterpforte.

Der symbolische Vorgang spiegelt tatsächliches Geschehen wider: die Reinigung der Diözese von widerchristlicher Barbarei, bzw. den Angriff des Bösen auf den unbewehrten Konvent, und den Sieg der Heiligen über Un- und Unmenschliches. Die "superbia" des fallenen Engels bestraft das "bestiis assimilatus", die "deformatio" (344).

Bei einem Heilungswunder am Grab der Leoba entfährt der Dämon in Gestalt einer schwarzen Amsel; auf dem Erdboden verwandelt er sich alsbald in eine Henne, dann in einen häßlichen Zwerg, der nordwärts aus der Krypta flüchtet (52).

Schließlich eine fast ereignislose, genrehafte Szene: Wiborada schickt ihre Dienerin, um den Haushahn heimzuholen: Er habe eben den Kampf mit einem Fuchs bestanden. Das Mädchen findet ihn munter mit den Flügeln schlagend,

unter einem Baum.

Kaum anzunehmen, daß Hartmann einen Vorfall aus dem bauerlichen Alltag als solchen schildert. Offenbar gibt er in der hagiographischen Hieroglyphe einen historischen Tatbestand wieder, indem "gallus", der Hahn, St. Gallen und "Fuchs" den Bedränger des Klosters (vielleicht Herzog Burchard) bezeichnet (345a). Und dieser primitive Schlüssel mit dem "Vexierspiel" homonymer Worte ist genau nach dem Eigengesetz des Traums verfertigt (345b).

b) Gesichte und Erscheinungen (Dämonenkämpfe)

Sie sind das charakteristische Merkmal der Inklusenvita. Wir wenden uns deshalb an dieser Stelle einer Skizzierung dieses zwar nicht völlig neuen, aber dem X. Jahrhundert ausgeprägt eigentümlichen Typus zu. Er stammt direkt aus der Vita Antonii (zur architektonischen Parallele s. Teil I), gehört also zur generellen Gattung des Mönchs- und Nonnenlebens. Das neue Kapitel wird zum

Exkurs:

Die Inklusenvita als Fortsetzung der alten "militia spiritualis"

Zwar kennt schon Gregor v. Tours Reklusinnen zu Poitiers (346), aber stärker hat sich diese Lebensform in der fränkischen Zeit nicht durchgesetzt. Das ist leicht erklärlich: Bußwerke, wie sie sich Radegundis und (wenigstens theoretisch) Herlind und Reinula auferlegen, entsprechen der üblichen anachoretischen Praxis im Orient.

Mit der fortschreitenden Milderung des Klosterlebens und seiner organischen Eingliederung in die zunehmend verchristlichte Gesellschaft sucht sich der strengere Dienst der militia Christi ein anderes Quartier. Er rückt wiederum ein Stück vom allgemeinen Durchschnitt ab. Wer mehr als die übrigen leisten, dulden und vollbringen muß, zieht vollends in die Einsamkeit.

Im IX. Jahrhundert entsteht die sog. Regula Solitiorum des Grimlaicus (347). Außer den bedeutenden Biographien der Liutbirg und der Wiborad bringen

leisere Anklänge in den Viten der historisch kaum mehr faßbaren Pusinna und Verena das erneuerte Ideal zu Gehör - unnötig zu sagen, daß die Vita Verenae posterior (gegen 980) den Ton verstärkt (348).

Im Topos des "geistigen Kriegs" verdichtet sich das wesentliche Anliegen (349). Augenfälligste Waffe ist wiederum die Askese, die "mortificatio membrorum" und eine Bedürfnislosigkeit unter der Grenze des Existenzminimums: Liutbirg nährt sich von Wasser, Brot, Kräutern (350a); Wiborads Glieder haben Hunger und Kälte entstellt (350b).

Vor allem aber, den Trost der Dinge und den Schutz der Gemeinschaft entbehrend, erfährt die Seele den Ansturm der Dämonen.

In den fränkischen Viten tritt der Feind als verkörperter Unverstand oder fleischgewordene Bosheit der "fortis bellatrix" gegenüber. Hier, im menschlichen Raum, gibt es immer noch die Möglichkeit einer Bekehrung, welche den Kampf vor dem Tod, seiner äußersten Konsequenz, in einen Sieg verwandeln kann: Anstrudis, Austreberta, Rictrudis, Rusticula, auch Radegundis triumphieren, weil sie nicht die Schlacht, sondern den Gegner selbst gewonnen haben. Wurde der "heroische Augenblick" bestanden, so sinkt das Schwert, der Übeltäter bereut, und die Parteien versöhnen sich. "Feindschaft", sagt Scheler, sei immerhin eine Art der "Nachfolge" (351).

Die Inklusin indessen bleibt ihr ganzes Leben auf demselben Kampfplatz. Sie besteht weniger "Fleisch und Blut" als "die Mächte der Finsternis". Angriff und Verteidigung ereignen sich vielschichtig, verhüllt, werden zumeist in der Tiefe des eigenen Wesens ausgetragen:

"Beim Namen" (schon dies ein Zeichen der Besitzergreifung) ruft ein "Geist" Liutbirg. "Mit gewohnter Verführungskunst mischt er Falsches und Wahres, damit er den unbedachten Sinn durch den Schein der Wahrheit leichter zum Irrtum locke" (352a). Er wirft der Klausnerin den bescheidenen Luxus ihrer Zelle vor, ein festgefügttes Bett, und leiht ihr seine übermenschliche Kraft, es zu zerstören (352b). Als freundlicher Bekannter bietet er ihr schöne, gedrechselte Gefäße an und tadelt dabei ihren Wahnsinn, daß sie die Freuden dieses Lebens mit Mühsal und der Hoffnung auf Ungewisses tausche (352c). - Er droht und bestürmt sie in immer ekelhafterer Verwandlung unter den Gestalten von Hund, Bock, Mäusen in grauser Menge (352d). Dann schleicht er sich mit der Erinnerung an ungebeichtete, weil längst vergessene Kindersünden ein: Früher habe Liutbirg auch nicht Unreines gefürchtet, als sie eine tote Maus aus ihrem Krug entfernte und vor der zaghaften Gefährtin lachend

das verdorbene Wasser trank. (Solches verbot die kirchliche Vorschrift (352e)). Wisse die "heilige Frau" weiter, wie sie einstmals beim Sticken ihre eigene Nadel, welche gebrochen war, heimlich mit der eines anderen Mädchens gewechselt und wie sie sich gefreut habe über den gelungenen Betrug (352f). Schließlich, die höchste denkbare Gefährdung überhaupt, erscheint er als Engel, Heiliger, Apostel, Christus! (352g). -

Auch bei Wiborad will der Teufel sich gleichsam von innen her des Herzens bemächtigen: ein wütendes Ungeheuer belagert die Kirchentüre, damit es das gute Werk vereitle (353a); zum Einzug in St. Gallen rollt er spukhaft einen Menschenkopf durch die neue Zelle (353b); dann wieder borgt er die Person des Lieblingsarmen und erbittet Wort und Gabe der Heiligen (353c).

Der höhere Zweck, der "eigentliche Auftrag" des Recluentums ist aber der "Dialog mit Gott" (354).

Auch hier beschränken sich die Viten auf die karge Feststellung des Tatbestands: Liutbirg und Wiborad weilen fast Tag und Nacht im Gotteshaus und beim Gebet (355), - mehr erfahren wir nicht. Aber in den Wirkungen auf die Umwelt wird das Mysterium wieder faßbar. Ihr ungewöhnliches Ansehen, das ihnen aus hoch und nieder Schüler, Bittsteller und Besucher zubringt (356), gründet elementar im Volksempfinden, das in jenen Frauen am Rande des sozialen Ordo das Numinose in besonderer, "schrecklicher" und "faszinierender" Weise gegenwärtig weiß. Die Begnadung äußert sich vor allem als prophetische Schau.

Von den vielen Beispielen der Vita Liutbirgae beleuchtet das folgende gleicherweise das Verhältnis der Einsiedlerin zur discretio:

Eine benachbarte Gräfin unterhält sich mit der Inclusa. Diese ermahnt sie, für ihre Mutter zu beten. Die Besucherin stutzt und forscht, ob etwa ein Bote von zuhause irgendwelche böse Kunde übermittelt habe. "Nein, kein Mensch", antwortet Liutbirg, und lenkt auf die allgemeine Dankespflicht der Kinder ab, - Später stellt sich heraus, daß eben zu dieser Stunde die Mutter der Gräfin verstorben war. Darüber befragt, verteidigt die Einsiedlerin ihr Schweigen als Vorsicht: Trauriger Sinn quäle sich ab, erschlafe und tauge nicht zu nützlichem Tun. Vermöge auch der Leib, wenn er Wundschmerz leide, keine gute Arbeit zu leisten, so entkräfte gleicherweise Betrübnis den Geist und hindere ihn an seinen Pflichten; später erweise sich die Traurigkeit als Schaden (357).

Träume insbesondere bedeuten tragende, treibende Faktoren in den "Leben" der Wiborad beider Biographen:

Verborgenes und Zukünftiges offenbart sich im Schlaf:

heimliche Sünden, das eigene Schicksal und das fremde, der Tod.

Hartmann sagt nicht, welche Bilder den Ungarneinfall und das Martyrium verkünden, doch fängt er etwas von der Atmosphäre ein, die sie umgibt:

In mittäglicher Stille sitzt Wiborad bei ihrem Psalterbuch; da überkommt sie Müdigkeit, ihre Augen fallen zu, der Band schließt sich von selbst.

Schlummernd erfährt sie die Vision.

Traumgesichte sind es auch, die vor und nach ihrem Ende die Wünsche der Reclusin ihrer Umgebung, vor allem aber die Heilkraft, übermitteln (358).

c) Tod, Ahnung, Angst

Rückblick

"Alle Lebensakte" heißt es, seien auf den "Akt des Sterbens" hingerichtet.

"Nicht der Tod paßt sich letzten Grundes dem Leben an, sondern das Leben dem Tode" (359).

Der Gleichmut, mit dem die "fränkischen" Viten an diesem existentiellen Problem vorübergehen, berührt das moderne Empfinden eigenartig.

In der Regel stellen wenige, dürftige Sätze die Tatsache fest, denn sofort führen die Miracula das höhere Leben des Heiligen weiter. Von allen Ereignissen seines Erdenwandels ist dies (ein Martyrium selbstverständlich ausgenommen), so könnte es scheinen, das unwichtigste: Die Geburt gibt dem Hagiographen Gelegenheit, als prophetischen Traum und Formel von der ererbten sanctitas - nobilitas das statische Prinzip anzulegen; beim Klostereintritt trägt er das Lob der virginitas und der theologischen Tugenden vor; an anderen Daten demonstriert er die Ethik. Mit dem letzten Hauch endet der Kampf, der Triumph beginnt. Da aber der Heilige bereits in und vor seinen Tagen der Zeitlosigkeit und der Welt der Wunder zugehört, seine Askese im voraus die Trennung von Leib und Seele vollzieht, und wie seiner Tapferkeit das Moment der Angst, seinem Kriegsdienst die Möglichkeit einer wirklichen Entscheidung fehlt, - darum bildet der Tod keinen Schluß-, Wende- oder Höhepunkt. Seinen "statischen Charakter" behält er auch in der vergleichsweise ausführlichen Darstellung der Vita Rusticulae: Florentius sieht zwar die greise Äbtissin

dem fortschreitenden Prozeß der Auflösung unterworfen: Von Tag zu Tag atmet sie mühsamer, sie verliert den Gebrauch der Stimme, die Herrschaft über ihre Glieder, ... jedoch ungebrochen bleiben Geist und Seele; das spiegeln die lächelnden Züge, die strahlenden Augen - "tamquam stellae micantes" (360).

Wie verhält es sich nun bei den vorliegenden Werken?

Das Neue: Der "eigene" Tod

Wir geben zunächst einige Szenen wieder:

- I. Auf deren dringenden Wunsch besucht Leoba kurz vor dem Hinscheiden noch einmal ihre Freundin, die Königin Hildegard. Sie verläßt den Hof jedoch vorzeitig und lehnt folgendermaßen die Bitte um ein längeres Bleiben ab: "*solito affectuosius in amicam irruit, os, frontem, oculos deosculans et inherens amplexibus*". - Die letzten Wochen verbringt sie, fern von ihren Konventen, in der Einsamkeit (361).
- II. Liutbirg beantwortet ihrem späteren Biographen die Frage, ob sie auch das Maß ihrer eigenen Jahre vorausgesehen habe, mit einer merkwürdigen, "psychoanalytischen" Deutung des Zahlbegriffs als Ausdruck des "Später", bzw. der "erfüllten Zeit". - Sie stirbt dann, ihrer Lebensführung entsprechend, unter dem Kreuzesbild (362).
- III. Wiborad ermuntert, ja drängt andere zur Flucht vor den Ungarn, rät hingegen ihrer Schülerin Rachilt, in der Zelle, wo sie sicher sei, zu verharren und weigert sich selbst, aus ihrer Klausur, d.h. von ihrem Kampfplatz zu weichen. Sie setzt ihren Wunsch sogar dem widerstrebenden Abt gegenüber durch (sie ist ihm nach Art des monchischen Gehorsams unterstellt), der ihr schließlich den Willen läßt, weil er die Standhaftigkeit der Jungfrau als in Gott begründet erkennt (363a). Die Indizien erlauben, den Vorgang ihres Martyriums etwa folgenderweise zu rekonstruieren:
Vermutlich hält der Ungarnschwarm die festverschlossene Klausur für den Hort der Klosterschätze (363b). Weil er der Mauer nicht beikommt, klettert er aufs Dach, räumt die Bretter ab und steigt ins Innere. Nun erblicken die Eindringlinge armseliges Hausgerät und, vor dem Altar betend, eine alte Frau mit verstümmelten Füßen, die Knochen nur

von Haut und Sehnen überspannt. Sie berauben sie ihrer Oberkleider bis aufs Bußgewand, versetzen ihr achtlos ein paar Hiebe über den Kopf und ziehen, wohl mißgelaunt, mit der kargen Beute ab (363c).
- Anderentags erliegt Wiborad ihren Wunden (363d).

In allen drei Fällen weicht die Schilderung als solche nicht vom Herkömmlichen ab. Aber der Rückzug der Leoba aus ihrem bisherigen Freundes- und Pflichtenkreis und ihre Sehnsucht, die letzten Wochen ungeteilt bei Gott zu weilen, - Liutbirgs Heimgang mit dem Blick auf den Gekreuzigten, - Wiborads elendes und einsames Ende, - diese Fakten deuten immerhin an, daß hier die Menschen in besonderer Weise ihren "eigenen" Tod erleben und erleben wollen.

Kein Biograph zeichnet das Geschehen mit solcher Genauigkeit wie Agius. Mancherlei Momente wirken zusammen: die Tendenz der Vita als Trostschrift, entstanden aus dem frischen Eindruck des Schmerzes, die Liebe, welche Bruder und Schwester verband, die gewissermaßen "weibliche" Intuition, die das Gespräch auf den Partner abstimmt. Und schließlich propagiert der Autor vorsichtig und bescheiden (vielleicht eben wegen der nahen Verwandtschaft) kein endgültiges Urteil im Stil der üblichen Heiligenleben; er stellt zwar die Meinungen nebeneinander - z.B. von den Visionen als Folge des Fiebers oder übernatürlichen Eingriffs - doch läßt er es dabei bewenden.

Der Bericht von den letzten Tagen der Äbtissin, der Krankheit und Leichenfeier, wiegt nach Umfang und Inhalt schwerer als der erste, allgemeinere Teil über Jugend- und Klosterleben. Man kann aber nicht sagen, daß sich die Person verändere; ausgeprägter und schärfer treten die Charakterzüge vor: Die christiana gravitas, die Scheu vor der "Welt", die das kleine Mädchen weinen machte, wenn man es schmückt, erstarren in Schweigen und Verschlossenheit, während die tiefe Empfindungskraft, als kindliche Pietät und Fähigkeit zu seltener, doch unverbrüchlicher Freundschaft (364) angedeutet, in affektgeladene Gesten, in Sehnsucht und Überschwang ausbricht: Agius häuft hier Verben der emotionalen Sphäre (365). Das Würdevoll-Distanzierte scheint mehr Schutz und Hülle einer leichtverletzlichen Seele denn stoische Tugend. Spannungen werden sichtbar; man nimmt die Problematik dieses äußerlich so ruhigen, ausgeglichenen Lebens wahr.

Denn Hathumoda erfährt ihre "Krisis" gleichzeitig als Gefährdung wie als Mög-

lichkeit zu höherem Sein: Die Entscheidung ist keineswegs von vorneherein gewiß. Der Tod als integrierender Teil des ganzen Wesens steigt Stufe um Stufe aus dem Unbewußten, bemächtigt sich in der Tagwelt des Leibes und entrückt, wiederum schrittweise, die ganze Persönlichkeit in eine andere und nun doch die obere Dimension.

In merkwürdiger Parallele zu jener der Karthagischen Perpetua vor ihrem Martyrium (366), bereitet eine dreifache Traumserie Hathumoda auf das "Zerreißen" ihrer Physis vor, des Lebenskreises, an den sich das Schicksal des im Umbruch begriffenen Gandersheimer Klosters knüpft.

- I. Sie hängt samt ihren Mitschwestern gefesselt an einem Mühlrad. Seine Schaufeln bilden seltsame Tiergestalten; es dreht sich mit rasender Schnelligkeit über einem raschströmenden Fluß. - Angst erfüllt sie - schließlich zerspringt die Kette - sie fällt, fällt aber aufs feste Ufer und erwacht zitternd (367a).
- II. "Gleichsam in der Luft fliegend", blickt sie von oben in die Baulichkeiten des Konvents. Da sieht sie zu ihrer Betrübnis im Kirchenboden einen tiefen Spalt. Sie nimmt sich vor, den Schaden auszubessern, während plötzlich eine Stimme ankündigt, hier sei ihre künftige Wohnstätte, und Sänger den 140. Psalm rezitieren. Mit seinen Versen auf den Lippen wacht Hathumoda auf (367b).
- III. Die jungen Nonnen wandeln auf einer schönen Wiese voller Frühlingsblumen. Unversehens fällt Feuer wie Flocken in die heitere Schar. Die Äbtissin sinkt auf die Knie und fleht zum hl. Martin um Hilfe. Eine helle, freundliche Erscheinung sagt Rettung zu (367c).

Hathumoda erzählt diese "ungewohnten" Träume ihrem Bruder. Beide sind über die eigentliche Bedeutung im klaren. Da indessen das Taktgefühl eine offene Aussprache verbietet, kleidet Agius seine Antwort in allgemeine Ratschläge, das geistige Leben zu vervollkommen. Wie er zum Aufbruch drängt, meint die Schwester mit halbem Lächeln, es möchte ihn eines Tages reuen, daß er sie so eilig verlassen habe (367c).

Zwischen Angst und Hoffnung schwankend, lebt die Kranke nach, was das Bild vorhergewiesen (368).

Auf ihrem Lager fiebernd, glaubt sie den hl. Martin zu erblicken. Sie richtet

sich mit unvermuteter Kraft auf, ermuntert die Anwesenden, die nötige Ehrerbietung zu bezeugen, schiebt den Wandbehang zur Seite, damit er den Weg nicht hindere (369a). - Dann wieder läßt eine Vision sie erleichen und zittern (369b). Sie hört Getöse, Sturm, Donner, spürt die Erde beben (369c). Die Mutter, die ihr zum Gefallen vorgibt, nun immer im Kloster zu bleiben, empfängt sie mit fassungsloser Freude. Die Ankunft des Bruders kann sie kaum erwarten (365). Das Glück des Wiedersehens scheint das Schicksal zu wenden. Obwohl sie so gut wie keine Speise mehr zu sich nehmen konnte, bittet sie Agius, ihr während der Mahlzeit Gesellschaft zu leisten, und sie ißt vergnügt mit gutem Appetit (370).

Am Abend setzt der Rückschlag ein. Wieder beginnt das "formidare" und "trepidare", "als stünde sie bereits vor dem Richter". Hathumoda klagt, daß sie "nostri causa" gefehlt und der Mönch gleicherweise wegen ihr Anstoß erregt habe. Er solle rasch heimkehren. Agius beruhigt, er ist mit Wissen und Willen der Brüder gereist, man habe gerne zugestimmt, ihr einen Dienst zu leisten. Aber sie widerspricht. In der Tat erweist es sich, daß man zur selben Zeit in seinem Kloster Zweifel an der Dringlichkeit des Besuchs und Kritik am langen Ausbleiben des Bruders, "praeter consuetudinem", laut werden ließ.

Während sie in den letzten Zügen liegt, betet die versammelte Familie den Psalter. Unter den Worten: "me autem propter innocentiam suscepisti, et confirmasti me in conspectu tuo in aeternum" verscheidet sie (371).

Kürzer, doch nicht weniger eindringlich, schildert Bertha den Tod der Adelheid v. Villich.

Bei einer Inspektion ihres Kölner Konvents überfällt die Heilige am Blasiustag gegen Abend plötzlicher Halsschmerz (offenbar Symptom einer septischen Angina). Sie vertraut sich ihrer Begleiterin Ida an; diese aber "sperans nihil esse periculi, secura revisit fomenta lectuli". Da sie liegend die Nacht nicht ertragen kann, begibt sich die Äbtissin zur Kirche und betet bis zum Frühgottesdienst - "sciens se hoc resolvi dolore, pervigilem duxit noctem timore mortis, quae iusto eque et impio timenda constat, quia est amara et fortis." Wie Christus am Ölberg leidet sie Todesangst (372).

Am Morgen - dem letzten - schickt sie Boten nach dem geliebten Villich. Damit sie die Ihren nicht erschrecke - "retinens maternae intentionis fidem" - spricht sie von einer nur mäßigen Krankheit. Die Abgesandten aus der Heimat versäumen sich "nescii imminentis miseriae." Sie können nur mehr den Leichnam zurückgeleiten. -

"Angst" und existentiell erlebtes "Leid" sind zweifellos neue, unschematische Momente. Kein Zufall, daß sie zusammen mit anderen Merkmalen einer "weiblichen" Sinneshaltung in der Vita begegnen: Der Mann mag Leib und Seele als getrennte Wesenheiten nehmen, - die Frau erfährt sie als Ganzes; was dem einen geschieht, affiziert auch das andere. Der Tod ist Krisis zum völligen Gestaltwandel (373).

Schlußbetrachtung:

Statik oder Dynamik?

Brechen damit nicht statisches Prinzip und typische Gültigkeit? Noch vermeidet der Hagiograph die eindeutige Antwort. Wir sehen in der Vita Oudalrici, wie Gerhard Gran für Gran die individuellen Züge mit den "idealen" aufwiegt. Mühsam und unruhig rückt sich der greise Bischof im Sessel zurecht; er trauert seinem Kaiser nach (Otto I., gest. 6. Mai 973) und klagt um seinen jäh verstorbenen Neffen Adalbero und seine eigene Schuld, da er ihn - dem kanonischen Gesetz entgegen - zum Nachfolger bestimmt hatte. Dann mustert er sein Eigentum und fragt, wozu ihm nun das alles nütze. Daß er nicht, wie erhofft, am Feste der Apostel sterben darf, bekümmert ihn. Gerne möchte er noch einmal seinen Verwandten sehen, den Grafen Riwin, der am Hof des zweiten Otto weilt. - Aber am Johannistag rafft sich der Heilige - non ex possibilitate corporis, "sed ex praecepto" - mit wunderbaren Kräften zu zwei Messen auf: Nachdem man ihn über den Verzug seines vermeintlichen Todesdatums getröstet hat, bleibt er frohen Mutes (bono animo manebat), sanft und gütig. Alle segnet er, Gegenwärtigen und Abwesenden sucht er durch Geschenke Liebes zu erweisen, klaglos auf das Ende wartend. Wie Riwin endlich den ersehnten Gruß des Kaisers bringt, erlischt sein Leben noch zur selben Stunde (4. Juli 973) (374).

Letztlich bleibt doch der felix obitus des Udalrich ("quasi suavi somno soporatus") das Gültige, ebenso wie sich Hathumodas Ende unter tröstlichen Zeichen vollzieht (375). Und wenn auch Bertha direkt von einer Entwicklung spricht - "nam virtus in infirmitate perficitur", - das leise "rücksichtsvolle" Sterben der Adelheid wird zum weiteren Erweis ihres mütterlichen Zartgefühls.

Trotzdem er sie zu erschüttern droht, stellt der Tod die sinnvolle Einheit des

"ganzen" Schicksals wieder her; "rückwirkend erteilt er allem vergangenen Tun und Denken Notwendigkeit" (376).

B. Die Vita der Königin

Sie bereichert die Hagiographie um einen völlig neuen Typus, der auf einzigartige Weise die "Balance" der Kräfte in der Ottonenzeit repräsentiert. Wir untersuchen, welche Elemente ihn zusammensetzen, inwieweit die Anschauungen variieren, und was vom Wesen der dargestellten Persönlichkeit der Autor - bzw. seine Mitwelt - als das Ideal gesehen haben will. Der formale Aspekt und der "historische" Wirklichkeitsgehalt sind von sekundärer Bedeutung.

1. Die Vita Mahthildis reginae antiquior

a) Ihr Platz in der wissenschaftlichen Kritik

So wenig man mit der Gattung als solchen anzufangen wußte, - seit ihrer Entdeckung durch Köpke steht die Vita antiquior der ersten sächsischen Königin, dank ihres Objekts und besonders günstiger Begleitumstände, im Blickpunkt des Interesses. Es schrieb sie etwa 6 Jahre nach Mathildens Tod i. J. 968 unbezweifelt ein Angehöriger des Klosters Nordhausen, ihrer Lieblingsstiftung, wo Richburg, die vertraute Dienerin der Heiligen, als Äbtissin waltet. Überdies lassen sich Gestalten und Ereignisse mit der entsprechenden Darstellung in den "Rerum gestarum Saxonicarum libri tres" des Widukind und in Thietmars "Chronicon" vergleichen.

Trotzdem scheint das Werk in doppelter Hinsicht zu enttäuschen. Sein literarischer Wert, so lautet mit einer Ausnahme das allgemeine Urteil, ist gering. Jaffé hat die zahllosen Anleihen, insbesondere bei der Vita Radegundis des Venantius Fortunatus, nachgewiesen. Heerwagen macht sich seine Erhebungen wie auch das fatale Wort vom "Plagiar" zu eigen und meint, man bekomme ein trauriges Bild vom Produktionsvermögen des Autors, "der uns statt lebendiger Ergüsse eines für die Königin begeisterten Herzens ein bloßes Conglomerat fremder Gedanken und Phrasen auftischt". Sei doch das ganze "aus einzel-

nen Lappen zusammengestückt". Ebenso meint Wattenbach-Holtzmann, die beiden Lebensbeschreibungen stünden, was den inneren Gehalt und den geschichtlichen Sinn ihrer Verfasser angehe, auf einer absteigenden Linie. "Keine erfreuliche Literatur" schließt Holtzmann seine jüngste Darlegung in der "Geschichte der sächsischen Kaiserzeit" (377a). Alleine Auerbach, der mit Gründlichkeit und Feingefühl die "Lateinische Prosa des IX. und X. Jahrhunderts", untersucht, würdigt die "Mosaikarbeit" der Mathildenviten als "ornamentale Kunstgesinnung", welche alte Edelsteine auswähle, umschleife und in die neue Fassung setze: "darin liegt ein zielbewußter Stilwille, der ein ganz neues, einheitliches Werk schafft" (377b).

Noch weniger stellen die geschilderten Tatsachen den Historiker zufrieden.

Das Kapitel von der Eheschließung Heinrichs und Mathildens malt auf höchst romantische Manier aus, wie der edle Jüngling, nachdem die Wahl seiner Eltern auf dieses Mädchen gefallen war, heimlich seinen Wohnort aufsucht, es unerkant beobachtet und so plötzlich in Liebe entbrennt, daß er es auf der Stelle mit unfestlicher Eile heimführt, ohne von den Gesippen der Braut ein anderes als das Einverständnis der Großmutter zu erbitten. - Dabei wissen wir, daß der "Jüngling" bereits mehr als 30 Jahre zählte und um Mathildens willen seine erste Gattin Hatheburg, die Mutter seines Sohnes Thankmar, entlassen hatte (378).

Oder wir hören die volkstümliche, aber irrige Version, Adelheid, König Lothars Witwe, habe Italien als Morgengabe (= "dos") besessen und so ihrem zweiten Gemahl, Otto I., wie ein persönliches Eigen zugebracht (379).

Das bekannteste Beispiel liefert der neuerdings vielumstrittene Satz, Otto der Große sei ein "vir omni pietate merito praedicandus" gewesen, "si ei vel diadema non legitime sed tumultuante milite inpositum repudiare, vel armis abstinere licuisset" (380). Die Diskussion zwischen Brämann, der dieses Zitat aus Sulpicius Severus gegen Widukinds Heerkaiseridee gerichtet glaubt, und Lintzels These, es mißbillige die römischen Ereignisse von 966, ist noch nicht abgeschlossen. Es fällt allerdings auf, daß der Verfasser eben die Lechfeldschlacht mit Schweigen übergeht, denn an sich läßt er nicht ungerne die Waffen klingen und fügt auch sofort seinem Tadel hinzu: "Sed magnum imperium nec sine armis potuit teneri".

Doch könnte man die Nachschrift weniger für eine Entschuldigung als für den Ausdruck des Bestrebens halten, mehrere, wohl inkongruente Tendenzen in der

Vita zu vereinen. Die Technik, den Inhalt eines früheren Abschnitts durch sein gerades Gegenteil (eingeleitet mit demselben naiven "aber") aufzuheben, wird nämlich noch ein andermal angewendet:

Auf dem Sterbebett legt Mathilde Wilhelm v. Mainz, dem nächsten Verwandten, ans Herz, beim Kaiser für Nordhausen einzutreten.

"Sed in vanum"; der Erzbischof sollte 12 Tage vor ihr selbst aus dem Leben scheiden. Die Heilige hat indes sein Schicksal vorausgesehen und ihrem Enkelsohn die Gewänder geschenkt, die ihrem eigenen Begräbnis bestimmt waren: "er bedürfe ihrer auf seiner Reise eher als sie" (381). Die Intention, für Nordhausen das besondere Wohlwollen der Ottonen zu propagieren und das Legendenmotiv des "prophetare", melden sich also gleicherweise zu Wort. Die logische Antinomie kümmert den Hagiographen nicht.

Trotzdem gibt er im großen und ganzen (wenn wir von den wenigen Fällen absehen, wo es mit "mönchischen" Interessen kollidiert) ein festumrissenes, konstantes Idealbild wieder.

b) Germanisches Ethos als tragendes Element

Das vorchristliche Denken von Heldentum und Heiligkeit prägt die Vita prior fast Zeile für Zeile und biegt die historischen Ereignisse in seinem Sinn zu- recht: Häufiger als von irgendeiner Tugend ist von Kampf, Sieg und Herrschermacht die Rede (382). "So lebt und erlebt der primitive Mensch seine eigene Ewigkeit, indem er vom anderen Ende her beginnt" - d.h. aus der kollektiven Existenz - "die Tatsachen des Daseins praktisch und theoretisch zu ordnen". Das Zentrum seiner Persönlichkeit liegt, psychologisch gesehen, außerhalb seines Körpers; Sippe und Besitz erfährt er als stärkere Offenbarung des Lebens. Im einzelnen dauert die Gemeinschaft fort (383).

Mathilde symbolisiert das "Glück" der Ottonen, den Königsadel des Sachsenstammes, des Sohnes Kaiserwürde und noch den Vorzug ihres Enkels, eine Prinzessin "augusti de palatio" mit zahllosen Schätzen zu gewinnen und mit ihr "imperiali nomine" geschmückt zu werden.

Folgende Situationen stellen die Beziehung augenfällig dar: Verleumder, denen die fromme Freigebigkeit der Königin-Witwe mißbehagt, erreichen, daß Otto die Morgengabe seines Vaters kassiert; der Heiligen bleibt nur das ererbte Patrimonium. Aber schon trifft Gottes Strafe den Schuldigen: Wohl-

stand und Schlachtenruhm wenden sich. Während der Sohn in bitterster Traurigkeit versinkt, durchschaut die Schwiegertochter - Edith "guten Angedenkens" - den wahren Sachverhalt. Sie rät dem Gemahl, die "sanctissima" zurückzurufen, "damit sie, wie es ihr zukomme, das Reich als Erste besitze." (384). Freudig und sofort setzt Otto die Versöhnung ins Werk, doch bewegt ihn ebenso wenig wie Chlothar II. vor Rusticula eigentliche "Reue": der Schmerz, Christus durch eine böse Tat gekränkt zu haben. Wie der ältere Biograph arglos und offenherzig sagt, erbittet der König die Huld der Mutter wegen der *"retroversis victoriae triumphis aliisque rerum secundis"*.

Während des zweiten Italienzuges überlegt Mathilde, "quo interim pro nati victoria singulari sacrificio fortissimum placaret bellatorem". Als "Geschenk" bzw. Tauschobjekt bietet sie das Kloster Nordhausen. Natürlich wird die Gabe angenommen, das heißt, erwidert. Und der Kaiser weiß, daß er ihren Verdiensten Erfolg und Siege danke und sichert der jungen Abtei seine besondere Gunst zu (385).

Der Preis des irdischen als Abglanz des himmlischen Königtums durchzieht als Leitmotiv von Anfang bis Ende dieses - wie man die Vita prior heißen könnte - "geistliche Heldenlied". Er ist bedingt durch jene Balance oder fugenlose Harmonie, die den ganzen Kosmos von einer Ordnung durchwaltet und die Dinge zur idealen Wirklichkeit gerichtet sieht. Zwischen Mißgeschick und Sünde, Heil und Tugend gibt es keinen Unterschied. Das Böse offenbaren Unglück und Betrübniß, das Gute "Segen" und Seligkeit. Im hohen Augenblick der Freude teilt sich die Gottheit den Menschen mit und trägt Leib und Seele aus der Alltagsenge in die Schönheit und Weite ihres eigentlichen Ursprungs. Als "Fest" erfährt der Germane den paradiesischen Urstand (386).

Das ältere Mathildenleben verweilt gerne bei diesen Höhepunkten des Daseins. Sie heben an mit den einzelnen Zeremonien der Eheschließung, wie sie die Sitte fordert: Werbung, Verlöbniß, Heimführung, Hochzeitsmahl, Beilager und Übereignung der Morgengabe (387); - erneuern sich in der feierlichen Danksagung zur Geburt der Enkel und gipfeln im Kölner Pfingstfest 965, das die ganze kaiserliche Familie, Kinder und Kindeskinde, um die greise Königin vereinigt. - Selbst der Tod wird zum hochoffiziellen Staatsakt und vollzieht sich als ernstes, aber keineswegs problematisches Geschehen in ehrwürdigen Formen. Er isoliert nicht, sondern festigt die gesellschaftliche Bindung. Zahllose Besuche empfängt die Sterbende; sie dankt und antwortet ihnen durch Geschenke. Zuletzt gibt sie die eigenen Leichentücher her: Leinen- und Scharlachstoff, den sie als Witwe zu tragen pflegte. "Eltern", meint sie mit einer volkstümlichen Redensart, "finden Hochzeits- und Trauerkleid". Tatsächlich überbringt kurz vor ihrer

Bestattung ein Bote der Gerberge von Frankreich einen prächtigen, golddurchwirkten Umhang, reich genug, um Heinrichs und Mathildens Grabstätte zu decken (388).

c) Christliche Lebensform

Das germanische und das christliche Ethos sind die zwei Faktoren, die das ältere Mathildenleben konstituieren. Sie stützen und durchdringen einander dermaßen, daß man sie nur gewaltsam in getrennte Größen zerlegen kann. Nur einmal, wo er schreibt, die Königin habe beinahe die "Virginalium palmam" erworben, "nisi tantum secularibus vestium floresceret ornamentis", zieht der Autor eine Linie (389). Im übrigen verzichtet er auf wesentliche hagiographische Motive: "Askese", "Leid" - auf alles, was die hochgemute Festesfreude mindert. So erreicht er die Deckungsgleichheit der Werte. Er fälscht die christlichen Begriffe nicht, doch greift er nur jene heraus, die ohne weiteres zum Stil des höfisch-volktümlichen "Heldenliedes" stimmen.

Die Heiligkeit bewährt sich in Gebet und Arbeit. Die Sorge für das Haus Gottes, die Ausstattung der Klöster gehört zu den vornehmsten Herrscherpflichten (390a). Konvente erstehen zu Quedlinburg (als Neugründungen ein Mönchs- und ein Nonnenkloster, durch Verlegung von Wendhausen das "Stift" mit der Kaisertochter als Äbtissin), zu Pöhlde, Gernrode und Nordhausen (390b).

Gute Werke ersetzen geradezu die Jungfräulichkeit (80).

Kaum eine Stunde findet man die Königin "a bonis ocio torpentem... operibus". Obwohl sie gerne ihren Psalter liest und fast den ganzen Tag "nach Herrscherart" Audienz erteilt (391), verrichtet sie "stehend" immer noch wenigstens ein Stück Handarbeit, bevor sie zu Tische geht.

Als Hausfrau kümmert sie sich erst um ihre Gäste und das Gesinde, ehe sie die reichen, schmackhaften Speisen kostet, die man zu den drei Mahlzeiten aufträgt. Wo sie auf ihren Reisen übernachtet, brennt unter offenem Himmel ein Feuer für alle Bedürftigen. Am Samstagheißt sie den Armen Bäder bereiten. Hinterher verteilt sie frische Kleidung.

Nun, da der Biograph die Heilige in ihrem eigentlichen mütterlichen Wirken schildert, füllen sich die zeitlos geprägten Züge mit Wärme und Leidenschaft.

Schläft Mathilde, während sie über Land fährt, im Wagen, so muß die treue Richburg des Weges achten, damit kein Armer übersehen werde. Manchmal aber nickt die Nonne selber ein, oder sie vergißt beim Lesen ihren Auftrag. Dann jedoch erwacht die Gebieterin von alleine, ruft - "salutiferis caram sequacem verbis increpans" - den Bettler, der vorüberging, zurück und beschenkt ihn (392). Einmal schaut sie von der Höhe des Quedlinburger Klosters der Armenspeisung im Tale zu. Auf ihre Fragen hört sie, daß man zwar sonst alle Nahrungsmittel, jedoch kein Brot gereicht habe. "Hinc quasi in dispensatorem irata", reißt sie einen Laib an sich, bekreuzigt ihn und schleudert ihn bergabwärts. Über Fels und Zaun rollend, fällt er schließlich unbeschädigt einem Armen in den Schoß: "Die Anwesenden wunderten sich und bezeugten, dies sei durch göttliche Kraft geschehen" (393).

d) Zusammenfassung

Die Vita prior repräsentiert in einmaliger Art das germanisch-christliche Königsideal.

Die Hagiographie bietet keinen Präzedenzfall. Einzige Autorität auf wenigstens thematisch verwandtem Gebiet blieb Venantius Fortunatus. Dieser liefert denn auch Worte und Wendungen, um das völlig Neue in Sprache zu fassen. Trotzdem entsteht nicht eine Kopie des Radegundenlebens. Mathilde erscheint in höfischer Stilisierung als "Schutzherrin des Bundes, den Otto mit den geistlichen Ideen seiner Zeit eingegangen war" (Lintzel), durch die "charakteristische Abwandlung der kirchlichen, an die einzelne Person gebundenen Heiligkeit wirkungsmächtiger Tugend" zur "Geblütsheiligkeit" (Hauck) nicht so sehr als Individualität denn als "Stammutter" und Palladium der Dynastie (Beumann) (394). Zur "Nonne", wie Heerwagen und Beumann ohne zwingende Beweise glauben (395), fehlt ihr so gut wie alles; das Gelübde und der besondere Akzent der "virginitas", die Askese, der Topos der "militia spiritualis". Nur dreimal steht "humilitas": davon einmal in der letzten Ermahnung an die Enkelin, die tatsächlich dem Klosterleben geweiht ist (396). Von der Königin selbst heißt es bloß, "sie gehorchte Gott und folgte dem Priesterwort" (397a), und sie pflegte Arme mit eigener Hand (397b).

"Verdienste" erwirbt sie durch Wohltaten an Klerikern, Mönchen und Menschen, die Krankheit und Mangel leiden. Ihre "Heiligkeit" rührt letztlich aus der nicht weiter zu begründenden "Gunst" des Himmels: "Nam gratia sancti Spiritus re-

quievit in Machtilda matre regis, et plurimam in Christo possedit dilectionem" (398).

Sie offenbart sich in der Sehergabe (399), in der sanften, wunderbar verwandelnden Gewalt über die vernunftlose Kreatur (400), - sie strömt auf die Gemeinschaft über als Segen, Königsheil und Schlachtenglück der Sippe.

Man kann also nicht verallgemeinern, der Autor sei "ein Mann des Friedens", der dem Kaiser wegen seiner vielen Kriege einen "verschnörkelten Verweis" erteilen wollte (Lintzel), oder behaupten, die Vita sehe "ein sich Aus-schließen der beiden Bereiche" Gottesdienst und Herrschertum (Beumann) (401). Dieses Problem gibt erst in der jüngeren Bearbeitung zu denken.

Da, wie wir bei Widukind lesen, Mathilde ein hohes Bewußtsein ihrer Würde eignet (402), bringt das vorliegende Werk einen realen Charakterzug zur Geltung. Es reflektiert die historischen Tatsachen sozusagen durch gefärbtes Glas; gewisse Strahlen haben Zutritt, andere bleiben ausgeschlossen.

2. Die Vita Mahthildis altera

a) Hagiographische Grundzüge

Die Vita Mahthildis altera, ein zweiter, sehr viel üppigerer Schößling der Nordhauser Tradition, richtet sich an die Adresse der sächsisch-bayerischen Linie, tendiert also dahin, seit Herzog Ottos Zeiten den Vorzug der Zweitgeborenen herauszustreichen.

Dieses Kriterium liest man von Pertz und Jaffé bis Hauck und Lintzel (403) so eingehend erörtert und belegt, daß lediglich auf die umwälzende Konsequenz der Positionsverschiebung aufmerksam zu machen bleibt: Nicht die sichtbaren Erfolge der ottonischen Generation sind äußerer Wertmesser der Heiligkeit, sondern das Erdulden jener Prüfungen, die dem jüngeren Sohn und seiner Mutter als Zeichen der Begnadung widerfahren. Statt dem "Glück" bildet die "tolerantia adversitatis" den Hintergrund und zugleich das Band, das Mathilde an den Liebling knüpft - und an Gott (404).

Schon durch eine solche Ausgangssituation wächst die Vita altera in die christlich-asketische Gesinnung, während zudem das Aufleben der cluniazensischen Bewegung um die Jahrtausendwende und die freundschaftliche Nähe

zwischen dem Kaiserhaus und den führenden Männern der Reform die Impulse fördert (405).

Anlage und Inhalt entsprechen dem hagiographischen Schema. Das summierende Elogium (406) kehrt wieder, sogar die fast anachronistische Gradatio (*cuius virtus tanto est laudabilior, quanto sexus fragilior*) (70); das statische Prinzip betonen der Topos der "puella grandaeva" und überhaupt das breite Kapitel der "heiligen Kindheit": Im offenbaren Widerspruch zu Widukind wird das Mädchen bereits in Herford als des Lesens kundig geschildert.

Das Buch gehörte eben zur Nonne (407).

Mehrmals hören wir von der "virginitas", die Mathilde durch Demut, eheliche Keuschheit und die "gravitas" annähernd erreicht (408a). Selbst von Otto heißt es, er schien nach dem Tod der Edith die *castitas viduitatis* wahren zu wollen. Daß er dann doch nach Italien zieht und eine zweite Gattin heimführt, ist Sache, "viduae oppressae" zu unterstützen (408b).

Mit der Formel der "militia spiritualis" findet auch die Darstellung des asketischen Opfers Eingang: Den nächtlichen Kirchenbesuch tätigt die Heilige wie Liutbirg oder Wiborad. Sie täuscht ihre Dienerschaft, verläßt heimlich das Schlafgemach und betet bis zum Hahnenschrei den ganzen Psalter. Sie ruht nur aus, um in Christi Dienst nicht zu erschlaffen (408c).

So häufig wie die Vita antiquior Königswürde und Waffenstärke rühmt, spricht die Vita posterior von Demut (409). Aber "honos" und "humilitas" ergänzen, ja bedingen sich. Auerbach sieht in diesem neuartigen und merkwürdigen Zwillingsspaar der Werte "ein typisch, wenn auch natürlich nicht ausschließlich, ottonisches Motiv" (410).

b) Die Persönlichkeit der Mathilde als Gattin und Mutter

Fungiert Mathilde im höfischen Eulog nach der Art eines überpersönlichen Gnadenbildes als Zentrum des staatskirchlichen Reichsdenkens der Ottonen, so stattet das "jüngere Leben" ihr Antlitz mit den individuellen Zügen der liebenden Frau und Mutter aus. Damit beginnt die Hagiographie ein neues Kapitel.

Das erbringt der Vergleich mit den einschlägigen Szenen bei Venantius Fortunatus:

1. Die nächtliche Andachtsübung, deretwegen Radegundis unter einem Vorwand das Ehebett verläßt und häufigen Tadel erduldet (7a), erlaubt, ja fördert Heinrich ohne Wissen seiner frommen Gemahlin: Wohl bemerkt er, wenn sie leise aufsteht, aber er stellt sich schlafend, um ihr Gebet nicht zu stören, das ihnen gemeinsam zum Segen gereicht (9a). Beide Partner sind derselben Gesinnung: "O beati, qui non solum fuerant in carne coadunati, sed in animo uno et spiritu ad omne opus bonum prompti!" usw. (85).
2. Radegundis interveniert mittelbar, nämlich über seine Freunde und die Fürsten bei Clothar für die Gefangenen. Wie Katharina Weber erinnert, hilft dieser Akt der caritas in merowingischer Zeit einem tatsächlichen sozialen Notstand ab und stellt gegenüber Macht und Grausamkeit das Naturrecht wieder her (411).

Mathilde jedoch erwirkt mit weiblicher Überredung - "blandimentis usque adeo mulcebat animum principis" - das Wort der Gnade. Traurig, fügt die Vita posterior hinzu, geht sie weg, wenn sie einmal nicht gehört werden kann. In diesen Fällen erhebt sich oft Heinrich selbst vom Richterstuhl, als folge er, um sie zu trösten. ("saepe egressus a iudicio, quasi ipsam mulcendo, arbitris reliquit discutienda, quaeque fuerant legaliter punienda, et ecclesiam ingressus seu aliquo bono opere detentus," denn er beherzigte, daß man nicht richten soll, auf daß man nicht gerichtet werde (Matth. XVII, 1, 2.): (412).

Während der Mann den Ordo des Rechts vertritt, zählt nun im allgemeinen das Befreien der Gefangenen zum Prärogativ der heiligen "Frau": Leoba löst fürsprechend an ihrem Grab einen Sünder von den ins fleisch gewachsenen Eisenbändern. Ein andermal fährt der Dämon, eine Art Nervenkrankheit oder Epilepsie, aus dem fremden Bißer, den die heimische Gesellschaft verstoßen hatte (413a). Ähnlich öffnet Adelheid von Villich die Ketten, die einem Adeligen "apostolica auctoritate" für ein Verbrechen auferlegt wurden (413b). Bei solchem Sachverhalt verschmilzt eine höhere Instanz das gerechte Urteil dem himmlischen Gesetz der Barmherzigkeit.

Aber in der Vita altera klappt offenbar ein Widerspruch zwischen der Königspflicht iustitia und der evangelischen Forderung des "nolite iudicare". Der Autor versucht nicht einmal, eine Brücke zu konstruieren. Anders als Rudolf von Fulda und Bertha erkennt er keine Geltung der verdienten Strafe.

Der königliche "Zorn" für das Rechte (*exacerbationem regis*), mit dem die Vita prior unbedenklich die Heilige selbst begabt (wegen der Nachlässigkeit ihrer Dienerschaft) erscheint zwielichtig, ja grenzt geradezu an "iniustitia": Auf dem Sterbebett dankt Heinrich seiner Gefährtin: "*quod nos sedulo mitigasti iratum, et in omni re utile nobis dedisti consilium, nos saepius revocasti ab iniquitate ad iustitiam, et sedulo monuisti, vi oppresso facere misericordiam*" (414).

Diese Darstellung ihres Ehelebens sieht in Mathilde den führenden Teil, - dahin wird man Kirchners Wort vom negativen Einfluß modifizieren (415). Es folgt aus der hagiographischen Tendenz, die gleicherweise verbietet, das Thema anders als für den großen Zusammenhang zu gestalten.

Was der Gatte seinerseits der Frau bedeutet, erfahren wir nur indirekt, nämlich wo sich das Verhältnis in der Liebe zu den Kindern widerspiegelt. Den merkwürdigen Vorzug des zweitgeborenen Sohnes, "*quem miro affectu amoris cunctis praeposuerat filiis*", daß sie ihn "wie ihren Einzigen" "*omnibus deliciis*" verwöhnt (416a) und - entgegen ihres Mannes Absicht - zum König wünscht (416b), "begründet" die Vita zuerst mit der "*tolerantia adversitatis*", darin der Jüngling seiner Mutter glich (404). Sie weiß natürlich auch von sonstigen Qualitäten: "*quia natus esset in aula regali*" (416c), der "*pulchritudo*" - aber sie können nicht den Ausschlag geben, da auch seine Brüder durch Tugend hervorragen: Otto "*consilio providentior paternam in cunctis imitatus est pietatem*" (417a), Brun vereinigt das Doppelgöttchen "*dignitas - humilitas*" (417b). - Die irrationale causa prima dieser schicksalhaften Neigung - "*Hinc etiam venit puero prima labes mali*" (418) - bleibt, was der Verfasser immer und immer zitiert, obwohl er es anfangs der Zweitursache nachsetzt: Heinrich trug des Vaters Namen und war ihm auch in Aussehen und Gebaren ähnlich (419).

Darum schmerzt sein Bund mit ihren Widersachern die Heilige mehr als Ottos Härte, die sie irgendwie als verdient akzeptiert (420).

Sein Tod vollends macht sie erst eigentlich zur Witwe. Solange der Lieblingssohn lebte, fühlte sie den Gatten gegenwärtig: Einen ganzen Tag zögern die Boten der Bayernherzogin, ihr die Trauerkunde mitzuteilen. Endlich meldet Richburg die Besucher. Sofort fragt Mathilde nach dem Ergehen ihres Herrn - sie hatte den Kranken wenige Monate zuvor mit trüben Ahnungen aus ihrer Pflege entlassen; man erwidert wenig und händigt die Briefe aus. Die Königin liest, erbleicht, zittert vor Kälte und verbirgt ihr Antlitz. Dann bricht sie in Tränen

aus, weint den ganzen Tag und weigert sich, etwas zu essen. Von da an legt sie ihren Goldschmuck ab und tauscht das schlichte Purpurkleid und den leinernen Überwurf mit Trauergewändern. Auch hört sie keinen Spielmann mehr, noch sieht sie den Kunststücken der Gaukler zu (421).

Bei ihrem letzten Abschied empfiehlt sie Nordhausen der Gunst des Kaisers: Frohe Zeiten habe sie hier verbracht und zweien ihrer Kinder das Leben geschenkt: Gerberge und Heinrich "quem propter paternum nomen nimium dileximus" (422).

c) Zusammenfassung

Obwohl die Vita posterior alle Werte germanischen Denkens beibehält, welche die erste Auflage vor Augen bringt, modelt sie die Figur der Heiligen mehr dem hagiographischen Typus zu. Das neuentstandene Werk erscheint aber trotzdem plastischer, da es affektive Regungen zur Ursache und zum Ausdruck des Geschehens nimmt.

Einmal fordert das Bestreben, für die bayerische und bisher nicht sonderlich glücksbegabte Dynastie das spezielle Wohlwollen der hochgefeierten Ahnin zu vindizieren, eine derartige Technik, - zum anderen müssen wir die Differenzierung des Gemütslebens dem cluniazensischen Einfluß auf die Rechnung setzen (Heerwagen) (423a). "Unendlich viel beigetragen", sagt Jordan, hat vor allem das Totengedächtniswesen (423b).

Das "ältere Leben" schreibt einfach, daß Mathilde vorzüglich den Samstag durch gute Werke ehrt; biblische und praktische Motive mögen - wie bei Liutbirg - die Wahl empfehlen. Doch die Vita altera erläutert: An einem Samstag war Heinrich verschieden (424).

Noch einen weiteren Beweis der Liebe überliefert sie in diesem Zusammenhang: In des Königs Todesstunde sucht die Gattin einen Priester, der noch nichts gegessen habe, damit er gleich die erste Seelenmesse lese. Der Kleriker Adel-dag bietet seine Dienste an. Mathilde beschenkt ihn nicht nur mit den köstlichen Goldreifen, die ihr buchstäblich unzertrennlich waren, und die sie wunderbar sofort mit leichtem Fingerdruck vom Arme löst, - sie bewahrt dem Zelebranten auch zeitlebens ihre Freundschaft und erwirkt ihm später das Erzbistum Bremen (414).

Die mönchischen Tugenden Geduld, Maß und Bescheidenheit, (*patientia*, *temperantia*, *modestia*), Abarten der *humilitas* auszuüben, findet die Heilige eben in ihrer Eigenschaft als Mutter Gelegenheit. Der Gleichmut und die Friedensliebe, mit der sie die Trübsal ihrer ersten Witwenjahre trägt (425a) gewinnen an Glanz, wenn wir erfahren, wie tief sie der Undank ihrer Kinder, zumal des Lieblingssohnes, kränkt, - Dementsprechend rührend wird denn auch die Versöhnung geschildert (425b).

Ja, gelegentlich kollidiert die Tendenz, Mathilde menschlich überzeugend darzustellen, mit dem Ideal der vielberufenen *gravitas* (426a). Voll leidenschaftlichen Empfindens ist die Szene ihrer letzten Begegnung mit dem Kaiser. Bevor Otto zum dritten Italienzug aufbricht, sagt er seiner Mutter zu Nordhausen Lebewohl. Mit Tränen und Küssen umarmen sich die beiden, so daß "*omnes qui aderant lacrimas fundebant*". Nachdem der Davonreitende ihren Blicken entschwunden, fällt die Königin in der Kirche auf die Knie nieder und preßt weinend ihre Lippen an die Stelle, wo der Sohn gestanden war. Ein Herr des Gefolges sprengt dem Kaiser nach und erzählt ihm den Vorgang. Dieser wendet sogleich das Pferd, eilt zurück, wirft sich vor Mathilde zu Boden. Schluchzen erstickt ihnen die Stimme. Endlich findet die Heilige die Kraft zur Trennung: "*nos intuendo dolorem non minuemus, sed potius augmentabimus*" (426b).

In dem merkwürdigen Satz von der Wandelbarkeit des Glücks in den Gesprächen der Sterbenden (427) klingt neuerdings ein Gedanke an, der weder dem germanischen Bewußtsein von der Einheit zwischen Seele und Schicksal, noch der typischen Indifferenz des Hagiographen gegenüber dem äußeren Ablauf der Dinge entwachsen konnte.

Die Erfahrung der *Fortuna* als eines vom Menschen unabhängigen, willkürlichen, aber mächtigen Zufalls wird eigentlich erst im späteren XI. Jahrhundert, wo bereits der strenge hagiographische Charakter verlorengeht, in der Vitenliteratur aktuell (428). Die resignierende, pessimistische Stimmung auf dem Grunde dieser Worte deutet auf den Anbruch einer Epoche, der die gegebenen Tatsachen fragwürdig werden. Bisher hat der Heilige, je nachdem sie ihn fördert oder ablehnt, mit oder gegen seine Welt gewirkt; es gab nur die Kategorien "Gut" und "Bös" und damit keinen Zweifel an der richtigen Verhaltensweise. Die "*instabilis fortunae conditio*" eröffnet nun sozusagen eine dritte Dimension. Dem einzelnen bleibt der Entscheid überlassen, inwieweit er sich der "Zeit" anvertraut, und ob er sich nicht überhaupt auf eine unangreifbare, aber auch sozial und historisch isolierte Basis zurückzieht.

Eine solche Seelenlage harmonisiert letztlich nicht mehr mit dem christlichen Optimismus, der das mittelalterliche "Heiligenleben" hervorbringt. Sie gemahnt an die spätantike Skepsis, wie denn überhaupt in der kommenden Periode stark pagane Zuflüsse an den Tag treten.

3. Das Epitaphium Adalheidae imperatricis des Abtes Odilo von Cluny

Mit dem knappen "Epitaphium" der politisch hochbedeutsamen Gemahlin Ottos I. endet die Tradition der Königinnenvita aus dem späten X. Jahrhundert. Beispiellos und selten geschlossen verkörpert es die Synthese von imperial-reichsrömischer und mönchischer Gesinnung (429).

a) Bild der kaiserlichen Hoheit

Adelheid und Odilo sind Burgunder, also von Geburt nicht in einer "Nation", sondern im geistigen Großraum der abendländischen Welt beheimatet. "Ihr" Kaisertum steht über der völkischen Sonderart, wie sie Widukind, Hrotsvith und der Autor des älteren Mathildenlebens repräsentieren: Es umfaßt die ganze europäische Mitte.

An der Seite ihres Gatten, als Statthalterin und Vormund des Enkels "lenkt" die Augusta die Romana res publica (430a). "Sie mehrte das Reich, unterwarf Romanis arcibus die fruchtbare Italia und die wildreiche Germania, machte (praefecit) den edlen König Otto zum Caesar und gebär dem Imperium einen würdigen Erben" (430b).

Durch sie, das leibhaftige Unterpfand des Segens, gewinnen die drei ottonischen Generationen das Diadem (430c).

Der Biograph spricht sehr allgemein über die Regierungsgeschäfte. Obwohl "Mehrung des Reichs" Titel und erste Pflicht bedeutet, schweigt er von der heldischen Waffentat, dem "et armis fortissimus". Statt dessen rühmt er die "pacis ut semper amica", erzählt, daß die Heilige noch in den letzten Jahren zwischen dem Neffen König Rudolf III. v. Burgund und seinen Großen Frieden zu vermitteln suchte (431a), nennt die "iusticia excelsa" (431b) und belegt ihre

Freigebigkeit (431c).

Die drei Klöster, die Adelheid dem Rex regum weiht, Peterlingen (Burgund), Seltz (Deutschland), Pavia (Italien), stehen für die Zahl der "regna", die sie durch Mann, Sohn und Enkel besitzt (432a). Die kaiserlichen Juwelen wendet sie an den Schmuck der Kreuze und Evangelien (432b); "augustissime et devotissime" verschmelzen zu einem Begriff (432c).

b) Mönchische Ideale

Diese Erscheinung zeitloser Herrscherwürde atmet durch und durch benediktinischen Geist. Trotzdem bleibt sie, wozu Geburt und Schicksal sie berufen. Hält man neben das Epitaphium den Liber Miraculorum und die Vita Cunegundis, wo die Imperatrix zur "vidua", "virgo" und überhaupt zur "Nonne" geworden ist, so ermessen wir die unwiederholbare Leistung Odilos, die Sphären nicht zu scheiden, sondern in höherer Einheit aufzuheben (433).

Die Souveränität, mit der er herkömmliche Formen handhabt, ohne den realen Sachverhalt ins konventionelle Klischee zu pressen, spricht aus dem Verzicht auf den gängigen Hinweis einer wenigstens im Geist bewahrten Jungfräulichkeit.

Es heißt einfach, Gott habe aus väterlicher Güte der jungen Witwe (nach Lothars Tod) physisches Leid gesendet, "ne intus cremaret eam... incentiva carnis libido". Für den ungewöhnlichen Ausdruck mag Hieronymus zeichnen, - der allerdings eine zweite Heirat als bessere Art des Ehebruchs verdammen würde (434).

Ebensowenig wie die detaillierte Wiedergabe der Individualität und ihrer Äußerungen bezweckt der Autor die Schilderung einzelner asketischer Werke. Es geht ihm um das Wesen hinter den Akten, die Gesinnung.

Beispiele führt er an, wo etwa die "perfecta liberalitas" und "discretio" von der gewohnten Königssitte weichen. Adelheid nämlich deckt mit Schweigen ihr barmherziges Tun (435a), und ein Wunder Christi füllt ihren unfürstlich erschöpften Geldvorrat (435b). Anders als die germanische Mentalität es haben will - man vergleiche Hrotsvith und Mathilde - kleidet sie sich mittelmäßig und bescheiden: Das Extrem nach beiden Seiten scheut der seelenkundige Mönch als verdächtige Effekthascherei (436). Auch den "prophetiae spiritum" bezeugt die Heilige "non arroganter, sed humiliter" (437). Bei ihrem letzten

Zusammensein sagt sie dem Freund ihr baldiges Ende voraus: Daß sie dabei seine schlechte Kutte ("*Vestem enim satis incultam*") an Augen und Lippen drückt, hält er für staunenswerter als den Bericht, wie ihre Verdienste Kranke genesen machten (438).

Je weiter sein Griffel gleitet, desto häufiger schreibt er das Wort "Demut" (439a). Wie Jesus, der Allerhöchste, die menschliche Niedrigkeit nicht ver-schmähte, neigt sich die "*imitatrix Redemptoris*" zu den Armen (439b). Im passiven Erdulden der "*discrimina mundi*" (439c), von der Zeit ihrer Ge-fangenschaft zu den Zwistigkeiten mit Otto II. und Theophanu, wird sie würdig der "Kindschaft Gottes".

Eine Wolke von Trauer und trüber Ahnung überschattet die letzten Jahre der Kaiserin: "*Laetabatur in gravitate et profectibus praeteritorum; tristabatur cotidie in defectibus praesentium maximeque fututorum*" (440a). Der Rück-blick auf die bessere Vergangenheit, der ein schlechtes Heute folge, ist, wie das cluniazensische Motiv der Tränengabe in der an sich herben, völlig un-sentimentalen Vita, das typische Symptom der Altersstimmung. In dem kur-zen, ergreifenden Klagruf um den jungen Bischof von Worms, den Gefährten ihres Enkels in Italien, bricht die Bitterkeit ihres Loses auf, daß die Greisin zwar mit Kindern und Kindeskindern bis ins dritte Glied beglückte, aber sie auch zwingt, bis auf ein schwaches Reis den ganzen Stamm verdorrt zu sehen (440b).

Und dann streift Adelheid die Staatsgeschäfte ab und kehrt vom Dienst der Lea und Martha "*satis laudabilem*" zum "*Rachelis et Mariae desiderabile otium*." Still bereitet sie sich im Kloster Seltz durch Andacht und Betrachtung auf ihr Sterben. Wenn man Weltliches mit ihr verhandeln will, gibt sie keine Antwort mehr. Einzig der Armenspeisung am Gedenktag ihres Sohnes wohnt sie bei, um die zu ehren, unter denen sie Gott verborgen weiß (441a). Zu ihrem Tod läßt sie die Bußpsalmen beten; dennoch geht sie froh und ruhig heim: "*secura de spe divinae retributionis*" (441b).

c) Zusammenfassung

Das Epitaphium ist keine "Biographie" der Heiligen. Gegenüber den "*Gesta Ottonis*" handelt es von ihrer Herkunft mit bemerkenswerter Kürze (442). Die Lebensdaten streift es wie beiläufig: Während Hrotsvith voll Freude am Aben-

teuer den Bericht über die Flucht aus Garda zu einer kleinen, spannenden Novelle ausgestaltet, verdichtet ihn Odilo zur vermutlich symbolischen Szene der wunderbaren Speisung durch den Fischer (443).

Germanischer Sitte korrespondiert die Ansicht, Theophanu habe mit ihrem Hochmut gleichsam ein Gottesurteil herausgefordert, das denn auch zugunsten der Schwiegermutter fällt: "superstes felixque remansit" (444). Von Adelheids Individualität selbst erfahren wir wenig. "Ihr Wesenskern war wohl eine cluniazensische, politisch gerichtete Frömmigkeit" (445).

Den Mönch, obgleich Vertrauten ihres Alters, trennt eine noble Distanz, die auch der seltene Augenblick tiefer seelischer Erschütterung nicht aufhebt, von der sakrosankten Person (446a). Das Bild der "zeitlos über Menschenart" schönen Kaiserin (446b) schuf jene "zentrale Vorstellung herrscherlicher Hoheit" einer "gestuften Welt", "in der das Leitende auch immer das Hohe ist, aus welchem jede Autorität sich ergibt, so daß man ihrer Gegenwart mit Ehrfurcht begegnet" (447).

Hieronymus hatte die für das frühe Mittelalter gültige Tradition der Frauenvita begründet: Im Brief über Asella findet man ihre vollständigen Wesensmale: Statik (durch die Geburtsverkündigung im prophetischen Traum, die heilige Kindheit nach dem Topos der puella grandaeva), die virtutes Demut, Bescheidenheit, Frömmigkeit und Askese - in diesem Fall Begleiterinnen der erstrangigen virginitas - die Werte fama und nobilitas sowie erbauliche Tendenz und antithetische Diktion (448). - Odilo beruft sich in der Praefation zwar auf den "unvergleichlichen" Lehrer, doch ändert, hörten wir, sein nüchterner Realsinn, was den objektiven Fakten und der benediktinischen discretio widerstreitet. Trotz seiner herben Geistesart meidet das Epitaphium die einseitige Zuspitzung auf "männliche" Tugenden: Adelheid "mehrt" das Reich nicht durch Waffengewalt, sondern Klugheit, und ihre Verdienste nicht durch die militia spiritualis, sondern Geduld und Herzensgüte (449).

Damit kommt es von allen Frauenviten der besprochenen Epoche vielleicht dem am nächsten, was Huizinga als ideales Maß historischer "Größe" suchte und fand: "Wenn denn schon 'Größe' zu groß und Heldentum zu theatralisch und Genie zu literarisch klingt, und keins von allen taugt, um das Menschendasein in seiner ganzen Fülle zu umfassen, bleibt nur die Heiligkeit übrig. Und man sehe: hier fällt die Unübertragbarkeit des Begriffs vom männlichen auf das weibliche Geschlecht weg. Und hier ist man frei von der Verbindung zwischen

Vortrefflichkeit und Quantität... Es ist ein merkwürdiges Resultat, ... daß Heiligkeit die einzige Qualifikation ist, die standhält, wenn es gilt, die höchste Verwirklichung menschlichen Vermögens auszudrücken. Größe bleibt vag und unfest, Heldentum und Genie stecken voll Wahn und Illusion; einzig das Heilige strahlt ungeschwächt... Heiligkeit als Verwirklichung menschlichen Vermögens hat zur Voraussetzung den Tod " (450).

E x k u r s :
=====

Viten im XI. Jahrhundert

Zum historischen und geistesgeschichtlichen Hintergrund

Mit dem Ende des Jahrtausends neigt sich der Bogen, der seit fränkischer Zeit das frühe mittelalterliche Geistesleben überspannt. Schon bei Thietmar erkennt Spörl die Zeichen des Umbruchs. Das neue Säkulum, welches das "bewegteste und entscheidendste des ganzen Mittelalters" werden sollte (Rall), vollzieht eine radikale "Wandlung" von Weltbild und Denken (451).

Zwar gedeiht das "ottonische System" unter Heinrich II. (1002-1024) zur höchsten Blüte. Selbständiger als einer seiner Vorgänger verfügt der letzte Sachsenkaiser in Dingen der deutschen Kirche. Konrad II. (1024-1039) hält in jeder Richtung den gleichen politischen Kurs durch und bedient sich zu seiner Förderung derselben Mittel. Dem Cluniazensertum mag der Fürst sogar eine Spanne näher stehen. Erst in Heinrich III. (1039-1052) "wechselt" die Generation (452). Äußerlich steigt der junge Salier, der auf den Synoden v. Sutri und Rom das Richteramt über drei Päpste übt, zum Gipfel der Macht. Aber man wird die imperiale Vormundschaft nicht mehr als fraglos und gottgegeben erkennen. Zu allem Unglück entgleitet sie bald darauf in die Hände einer den Verhältnissen kaum gewachsenen Frau, ehrgeiziger Großer und eines unerzogenen Jünglings.

Um die Jahrhundertwende beginnt die Reaktion. Die ursprüngliche mönchische Reform geht im allgemeinen Erneuerungsstreben auf.

Brackmann glaubt, die Krisis resultiere eben aus der Überspitzung des theokratischen Systems, die zur Kontroverse zwischen Regnum und Sacerdotium führe.

Diese Antwort gibt jedoch weitere Fragen auf. Was lehrt den Menschen überhaupt, in der idealen Unio getrennte Größen von eigener Gesetzlichkeit zu sehen? Welche Kraft hebt die "latente Problematik" ans Licht und löst die Synthese in kollidierende Einzelteile? - Das Christentum selbst, sagt Löwe - und diese Deutung befriedigt am ehesten - habe die alten Bindungen gelockert, die Persönlichkeit zu freier Entscheidung berufen und der individuellen Seele unendlichen Wert beigemessen. So sei sie mündig geworden - zu einem Zeitpunkt, der mit der "größten historischen Umwälzung, die das Mittelalter erlebt hat, dem Investiturstreit" zusammenfiel (453).

A) Das Ende der herkömmlichen Vita

Köhler, Teuffel, Troll, Zoepf, in etwa auch Van der Essen belegen eine grundlegende Umschichtung der hagiographischen Tradition im XI. Jahrhundert (454). Die Tatsache ist unbestritten; wir können sie nur mehr um Beispiele erweitern und erläutern.

1. Abkehr von bisherigen Idealen:

a) Vom Hochbild der Königin

Zunächst kommt der Prozeß einer Auflösung gleich. Der jüngste Trieb fällt ihr am ersten zum Opfer: Die höfisch stilisierte Vita der Königin verdorrt völlig und für immer. Nach der Konsolidierung der Verhältnisse kehrt das späte XII. Jahrhundert auf die älteste Basis zurück und schildert die letzte Kaiserin aus dem Hause Liudolfs in der Art fränkischer Nonnen vom Typ der Radegundis oder Geretrudis (455a). Man spricht wieder von Jungfräulichkeit (455b), dem seligen Tod "pro nimia ciborum abstinentia, orationis et vigiliarum incredibili perseverantia" (455d). Keine Zeile streift das Herrscherleben der Cunegunde, die von allen Frauen, welche das Diadem getragen, die größte Macht erlangt und geübt hatte (456).

b) Von der Virginitas

Aber auch festbegründete Ideale wanken.

Der einst alles überragende Eigenwert der virginitas, den wir bereits verblissen sahen, lisch aus.

Thietmar von Merseburg erzählt, wie eine Moniale seines Grenzgebietes, Oda, ihr Gelübde brach, um den Polenherzog Mieszko zu heiraten. Als Landesmutter habe sie jedoch durch die Förderung christlichen Glaubens und christlicher Sitte den Fehltritt gesühnt: "*accepta, cum quibus fuit, et proficua, de quibus venit*" (457). Die englische Cuthburg (gest. um 720), die Gott Leib und Seele weihen wollte, widersteht einer Werbung nicht länger "*quod qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit*" (458). Damit wird der Nerv des hagiographischen Ideals durchschnitten, das ja vom Kampf oder von der friedlichen Bewältigung der Umwelt lebt.

Paul v. Bernried (gest. 1146) verwischt endlich alle Trennungslinien (459a). Die Klausnerin Herluca (gest. 1142) tadelt ihre Gefährtin bei einer Notlüge: Wenig wiege die "*corporalis integritas*", wo man die Wahrheit verletze (459b).

c) Vom Topos der "heiligen" Eltern

Während Johannes Canaparius, der erste Biograph, den Vater des heiligen Adalbert v. Prag mit den üblichen Goldfarben malt: - "Mächtig an Ehre und Reichtum, ein seltener Liebhaber der Gerechtigkeit, treu inmitten des Glücks (= *delicias*), das göttliche Gesetz beobachtend, wandelte er sorgsam nach der Vorschrift der Priester, - ein Freund des Volkes und insbesondere der Armen" - (460a) urteilt Brun wie folgt: "Obgleich Herr des Landes, war er als Mensch bloß mittelmäßig (= *mediocris homo*); er betete zwar selten, aber übte Barmherzigkeit, kümmerte sich wenig um die Keuschheit, doch sorgte großzügig für die Armen (460b). Mit dem Topos der "heiligen Eltern" fällt folgerichtig das statische Prinzip: Adalbert erlebt in jungen Jahren eine Bekehrung (460c).

Goscelin v. Canterbury bestätigt, wie ein Wunder den zweifelnden König Canut (von Dänemark und England) zum Glauben bringt, daß auch ein ausschweifender Vater eine heilige Tochter haben konnte (461).

d) Von der Fama

Ähnlich büßt die "Ehre" ihre absolute Wertschätzung ein.

Köhler weist auf Adam v. Bremen, der die Adelstugenden (*largitas, hospitalitas*) Adalberts, des stolzen Bremer Patriarchen, einer kritischen Prüfung unterzieht und findet, daß ihnen die "*cenodoxia*" (= *superbia, iactantia*) zugrundeliegt:

"Interiora" und "exteriora" decken sich nicht mehr (462). Die fama erscheint zwielichtig. Als "vana gloria" oder "gloria mundi" trägt sie ein negatives Vorzeichen.

Darum stellt die Wiborad der späteren Vita ihr äußeres Ansehen weitgehend Gott anheim.

Hepidannus berichtet folgende Episode: Eine ihrer Dienerinnen beargwöhnt die Heilige, wie sie noch im Elternhaus wohnt, wegen der nächtlichen Kirchgänge. Sie spielt zudem auf ein widernatürliches Verbrechen an. - Solche "fama" kommt dem Bischof zu Ohren. Da das Volk, "ignarus veri" beider Aussagen Glauben schenkt, muß die Jungfrau ihre Reinheit durch das Gottesurteil beweisen.

Wie die Unschuld offenbar wird, erlaubt Salomo der Beklagten, das Strafmaß der Verleumderin zu bestimmen. Aber Wiborad verzichtet und verzeiht. Unbehelligt wandert jene Magd in einen anderen Distrikt und fährt fort, den Klatsch auszutragen, bis der Tod den Lügen und ihrer lockeren Lebensweise ein Ende setzt (463).

Zum erstenmal klingt das Motiv an, daß die Heilige mit und für Christus Schmach erleiden müsse. Der Herr als "filius fabri" sei mit dem Beispiel vorausgegangen.

Die Vita Heinrici II. imperatoris (Ende XII. Jht.) wird im selben Fall hingegen wieder die Gesinnung der Frühzeit restaurieren: "quia crudelis est qui famam negligit" (464).

2. Bruch der hagiographischen Form und der inneren Geradlinigkeit

Die Vita alia S. Wiboradae

a) Zur Form

Hepidanns Werk liefert überhaupt einen aufschlußreichen Beleg für den Rückzug aus der Tradition und das Tasten nach neuer Gestaltungsmöglichkeit.

Hier redet ein Autor, "der seine Freude an gewählten Worten, an geistreichen Wendungen, an gedrechselten Phrasen, an schwungvollen Perioden nicht verbergen kann" (465). Er will offenbar "alles" unterbringen; So schaltet er u.a.

Dialoge ein (466a), zwei theologische Exkurse (zum Problem der Visionen, die er als "corporales, spirituales, intellectuales" definiert und des "refrigeriums", des Orts der sündenlosen, ungetauften Seele (466b), er verwendet gern rhetorischen Putz, so Interjektionen im Stil des Brun v. Querfurt (466c), häuft die Miracula, von denen er ein eigenes Buch anfügt (466d). Daß manche Szenen mit sich selbst oder ihrer Nachbarschaft in Widerspruch geraten, entgeht ihm. Gegenüber der ersten Vita berichtet er von einer dreimaligen Heilung der (trotzdem immer noch kränkelnden) Klausnerin Rachilda durch Wiborad, ohne zu erwägen, wie jede Wiederholung des Wunders die Eindruckskraft schwächt, statt zu steigern (466e). Hartmann hatte sich beschränkt; das Individuum war hinter die Form, die dem Allgemeingültigen Sprache gab, zurückgetreten. Hepidann meistert die Kunst des Weglassens nicht mehr: Sie ist ihm unverständlich. Im Prolog rechtfertigt er sein Unternehmen: "quoniam diversi diversa sapiunt" und Wichtiges mit Nebensachen vermengen, will er - nicht ihnen zum "opprobrium" sondern aus Gehorsam - das Wissenswerte niederschreiben (466f).

b) Zum Inhalt

Wir greifen drei Episoden heraus:

Salomo v. Konstanz, ihr wohlwollender Gönner, wünscht nach dem Zwischenfall mit dem Gottesurteil, daß Wiborad einem Nonnenkonvent beitrete. Er lädt sie vorerst in die Stadt, weist ihr eine Wohnung an und befragt ihre Mägde, was sie zu essen pflege. Diese - "ut praemonitae erant" - antworten: "jede dem Christen erlaubte Speise." Mit dieser Auskunft ist der Bischof sehr zufrieden, und die Asketin fastet heimlich ungestört nach ihrer Sitte weiter (467a).

Bei einer Reclusa, Cilia mit Namen, geht die Heilige in den Unterricht. Eines Tages entspinnt sich folgendes Gespräch: Man müsse die Geister prüfen, ob sie aus Gott seien (1. Joh. 4). Gehorsam, den der Herr den Opfertugenden vorziehe, bilde die erste Stufe der Demut. Sie solle also diesen Beutel mit Almosen-geldern - er kommt aus dem Innern der Zelle zum Vorschein - zu den Reichen der Stadt bringen und auf Zins ausleihen. - Natürlich weist Wiborad ein solch sündhaftes Ansinnen zurück; sie argumentiert mit Psalm 14, Ephes. 5,5, 1. Kor. 5 - 6 (467b).

Cilia - übrigens später "*pelle ejus simulatae sanctitatis detracta*" mit Schande aus der Klausur gestoßen - verbeißt ihren Ärger und sucht auf gute Art, die unbequeme Schülerin loszuwerden. Sie rät Salomo, die Heilige bald in das Lindauer Frauenkloster zu schicken. Indessen warnt St. Gallus seinen Schützling durch eine Traumvision, da jene Gemeinschaft sich eines Mordes schuldig machen werde. - Wie nun des Bischofs Boten wiederholt zur Reise mahnen, bleibt Wiborad stumm und unbeweglich. Schließlich fügt man sich ihrer Beharrlichkeit und geleitet sie über den See zu den St. Galler Mönchen (467c).

Warum fehlt diese Vorgeschichte, deren Glaubwürdigkeit keinem besonderen Zweifel unterliegt, in der *Vita prior*? Sie zerstört, das mag Hartmann empfunden haben, die exemplarische Idealität der Charaktere. Die traditionelle Hagiographie liefert einfache Typen in klarer Schwarz-Weiß-Zeichnung. Sein und Schein decken sich. Aber das Moment des "wohlgemeinten" Irrtums verwirrt die Fronten. Wiborad mit ihrer "frommen" List der halben Wahrheit, Salomo in seiner gutmütigen Unwissenheit bewegen sich nicht mehr im gleichsam luftleeren Raum, wo ein Anstoß *eo ipso* geradlinig zum Ziele führt, - sie passen sich, der Schwerkraft unterworfen, dem Gesetz der Welt, des Zwischenreiches an, darin Wille, Einsicht und Können voneinander differieren. Auch der Heilige ist "Erdenbürger", sein Leben ein Ringen mit sehr komplexen und komplizierten Sachverhalten. Der Topos der "*militia spiritualis*" wird zu eng: Er gilt nur so lange, als der "Feind" deutlich erkennbar gegenübersteht.

Die Diskussion um die Geldleihe entspringt demselben Problem. Beide Frauen operieren mit Zitaten der biblischen "*auctoritas*". Das erinnert an das Plädoyer Hucbalds v. St. Amand für Rictrudis und Eusebia. Doch blieb sein Verfahren einseitig in der Defensive stecken und suchte, die konträre Heiligkeit von Mutter und Tochter auf die "*radix charitatis*" zurückzuführen und so den Zwiespalt zu schließen. Im vorliegenden Fall behält natürlich Wiborada recht, aber kraft ihrer sittlichen Überzeugung. Der Disput an sich ließe die Sache offen.

Cilia borgt mit Erfolg die "*pellis sanctitatis*". Die *Vita Liutbirgae* hatte, wissen wir, ein ähnliches Thema angeschnitten: Der böse Geist mischt Wahres mit Falschem, "*ut cognitione veritatis facilius animum incautum valeat ad falsa protrahere*". Er gibt sich als Engel und Apostel. Aber die Klausnerin erwidert seine Argumente in keiner Weise nach der Technik des "*Sic-et-non*" (468), sondern "entdeckt" den Lügner auf primitiv-drastische Art am "sichtbaren" Makel (469).

3. Pagane Züge

a) Haß und Rache

Während das Schema bricht und die Hagiographie zum Umbau ansetzt, nämlich zu einer neuen Erfassung der Realität, schießt das heidnische Denken wieder hoch, drängt ins christliche Brauchtum und nimmt den Heiligen geradezu für seine Zwecke in Beschlag. Wir zitieren fürs erste, um die Entwicklung zu veranschaulichen, einige Parallelen:

Der Biograph der Anstrudis hatte die Friedensliebe gerühmt, zumal die Geduld, mit der die Äbtissin die Ermordung ihres Bruders trägt. Der Elsässer Odilia widerfährt ein gleiches Unglück: Hierauf versammelt sich der ganze Konvent, bittet Gott, "ut ipse eam in eo, qui eam tam fortiter contristavit vindicare dignaretur," denn es sei besser, den Sünder treffe die verdiente Strafe gegenwärtig, als in Zukunft ewig. Und tatsächlich wird der "fromme" Wunsch erhört: "quia nullus postea ex ipsius progenie humanam sortitus est vitam, qui non aliquid in se debilitatis haberet"(470).

Die Vita Verenae posterior weiß, wie ein böser Mensch (qui semper invidabat eius felicibus operibus) die Jungfrau wegen ihrer Wohltätigkeit bei ihrem Dienstherrn verleumdet; Auch hier bezahlt die Nachkommenschaft seine Untat mit Krankheit und Entstellung "bis zum heutigen Tag" (471).

Erst recht achtet die Heilige nach ihrem Tod eifersüchtig auf Ansehen und Besitz. Dies manifestiert das "Mirakelbuch" von 1010 (472a):

Wer sich am Zurzacher Kirchengut vergreift, riskiert schmerzliches Siechtum oder ein gewaltsames Ende (472b). Eigenleute, denen es wirtschaftlich sehr gut ergeht, entziehen sich der Dienstbarkeit und lassen sich in einer anderen Gegend nieder: Sie sterben plötzlich, ihre Kinder sind gelähmt und schwachsichtig (472c). Epilepsie schlägt eine Frau, die am Kirchweihfeste spinnt (472d), Fallsucht den Bauern, der am Tag der Heiligen Heu wendet (472e), baldiger Tod der Gattin nach unfruchtbarer Ehe jenes fränkische Grafenpaar, das ihre Wundermacht bezweifelt (472f).

Eine Gesellschaft von Erntearbeitern wandert am Zurzacher Gotteshaus vorüber. Manche passieren es achtlos, einige verneigen sich, eine Frau bezeugt, auf die Erde hingestreckt, ihre Ehrerbietung: Die erste Gruppe geht kurz darauf bei

einem Schiffbruch im Bodensee unter; die zweite kommt mit dem Leben davon; jene Andächtigste aber wird von der Heiligen selbst aus den Wogen gerettet (472g).

Von Odilia und Verena erbittet man paradoxerweise Kindersegen. Wie man sich im XI. Jahrhundert das Wirken der Himmlischen vorstellt und auf welche Art man mit ihnen verkehrt, illustriert folgendes Kapitel:

Eine Edelfrau aus dem Elsaß bringt ihr Anliegen vor die Heimatpatronin. Sie sieht ihr Gebet erhört, aber gebietet bloß Töchter und wieder Töchter. Ihr Kummer wächst von der Unzufriedenheit (*parvipendens femineum*) zum Haß (*ipsamque (i.e. filiam) multum habuit exosam*). Halbtot liegt die Mutter auf ihrem Bett und läßt sich nicht trösten. Da erscheint ihr die mitleidige Odilia (*eius infirmitatis miserta*) und beschwichtigt: Was ihre Macht vermöge, habe sie geleistet. Die Gabe, Söhne zu vermitteln, besitze ihre Zurzacher Kollegin (472h).

b) Der Bruch eines germanischen Kultgesetzes als "Krisis" im Leben der hl.

Berlendis v. Meerbeke

Einen Wendepunkt markiert die Vita Berlendis, einer Nonne aus dem niederfränkischen Raum zwischen Gand und Ninove, die wohl kurz nach Beginn des VIII. Jahrhunderts verstorben war. Ihre Biographie weisen, gegenüber der älteren Datierung bei Migne und Zoepf (473a), Potthast, Van der Essen und Wattenbach-Holtzmann dem XI. Jahrhundert zu (473b): wie man sehen wird, mit guten Gründen.

Wir geben das entscheidende Ereignis wieder:

Nach dem Tod der übrigen Familienmitglieder pflegt Berlendis ihren leprakranken Vater Odelardus. Eines Tages bittet dieser seine Tochter um einen Trunk. Das Mädchen holt einen Becher, füllt ihn, reicht ihn dar. Dann will es den eigenen Durst löschen. Es schüttet also den Rest der Flüssigkeit aus, spült das Gefäß, gießt ein, "*ac sic bibit*" (474). Der Vater - "*mirabili indignatione*" - wechselt kein Wort, ruft seine Dienerschaft, läßt den Wagen bereiten, fährt zur hl. Gertrud v. Nivelles und überträgt ihr seinen ganzen Besitz zusamt des Kindes Muttererbeil: "*cum cespite et ramo cultelloque cum manubrio albo tradidit.*" Wenn sie nicht selbst durch Handnahme die Schenkung rechtskräftig mache, werde er anderweitig darüber verfügen. Wirklich greift die tote Heilige aus dem Sarg und empfängt das symbolische Rasenstück mit Zweig und

Messer (475). Berlendis zieht ins Elend und beginnt ein strenges Bûßerleben.

Den an sich schon sprechenden Tatsachen fügt der Verfasser einen gleichlautenden Kommentar hinzu:

Odelardus hat recht gehandelt und ist ein frommer Mensch, "dessen 'Geduld' jenem zu belohnen wohlgefiel, der keine Gabe unvergolten läßt" (476a). - Die Jungfrau, "omni paternae maternaeque haereditatis jure privata", beherzigt ihr "Verbrechen", fürchtet den Zorn des ewigen Richters, entsagt nicht nur den feinen Speisen und köstlichen Gewändern, sondern weist auch schlechte und niedrige zurück; sie trägt ein Bußkleid und erleidet, das Martyrium ersehend, Hunger und Frost. Schließlich gelingt es ihr, die Schuld zu sühnen und die Gnade des himmlischen Bräutigams zu finden (476b).

Welches "crimen" aber liegt ihr zur Last? "Stolz", die Ursünde überhaupt, heißt es (477a), da die Tochter nach dem Vater zu trinken verschmähte, oder "patrem dedignari praesumpsit" (477b). Diese christliche Deutung auf den "fucus superbiae" ist offenbar konstruiert, um, wie in gleicher Situation die Vita Rictrudis, eine sorgsam gehütete, altehrwürdige Tradition dem gewandelten Zeitgeist anzupassen.

Denn in Wahrheit handelt es sich keineswegs um die Übertretung der Gebote der Demut und Elternliebe, sondern um einen Verstoß gegen das germanische Zeremoniell beim "heiligen" Umtrunk. Wer die segenskräftige Runde unterbricht, die Schale absetzt oder gar ablehnt, nach dem Vordermann das Bier (bzw. den Met) zu kosten, kränkt nicht nur dessen Menschenwürde, er stört die ganze "Ordnung", in der man die Gottheit gegenwärtig weiß. Dafür zeugt die Buße, die der Geschädigte, aber auch der König fordern mußte (478). Odelardus stellt seine Ehre wieder her, indem er sie der Tochter nimmt: ihr Ansehen nämlich, ihre Sippe, ihr Vermögen.

Neben der großenteils unverständenen Archaik dieses Themas steht das revolutionierende Prinzip der "Krisis". Eine sichtbare Zäsur trennt die "weltliche" Periode mit ihrer Möglichkeit des Fallens von der ideal-asketischen. Berlendis gelangt erst im Lauf des Geschehens zur Vollkommenheit. "Zeit" tritt ins Leben der Heiligen. Damit endet die "klassische" Vita des frühen Mittelalters.

B) Neuansatz : Das "Leben" der Godelive von Ghistelles

Um einen Vergleich zu ermöglichen, in welchem Maß die neue Entwicklung das Bisherige überholt und wie groß die Spanne ist zwischen ihr und den von Hieronymus zu Odilo gültigen Formen, schließen wir mit einer Analyse der Vita S. Godelivae.

Ein Zeitgenosse, Drogo de Bergues, Mönch im Kloster St. Winnoksbergen an der flandrischen Küste, schrieb sie zwischen 1070 (dem Todesjahr der Heiligen) und 1084, wo die Erhebung stattfindet, für Radbod II., Bischof v. Noyon-Doornik (1068-98) (479).

1. Die Daten ihres Lebens

Godelive, wohl um 1052 bei Boulogne sur Mer geboren (480a), war die Tochter Heinfrieds, eines Vasallen Eustaches II. aux Grenons, des Vaters Gottfrieds v. Bouillon. Gegen 1067 mag Graf Balduin V. (+ 1067) v. Lille ihre Heirat mit einem seiner Großen, Bertholf, gefördert haben (480b). Die Eltern akzeptieren den reichen Schwiegersohn, dessen "dos" die Angebote aller anderen Konkurrenten überrundet (480c). So zieht die junge Wallonin - die Situation rechtfertigt, wie man sehen wird, den ~~anachronistischen Ausdruck~~ nach Ghistelles (= Gistel) ins flandrische Küstenland bei Brügge. Der dortigen Bevölkerung - zum Teil Nachfahren normannischer Seeräuber - haftet ein schlechter Leumund an. Wild, blutgierig, mörderisch und rachsüchtig nennt sie die Vita S. Arnulfi vom Anfang des XII. Jahrhunderts (481).

Drei Tage lang feiert man die Hochzeit mit barbarischer Pracht; Aber der Bräutigam hat das Fest verlassen, und seine Sippe, die Mutter vor allem, beklagt die "unglückliche" Wahl. Eifersucht und Haß halten sich die Waage: "quod omnes socrus oderunt nurus", bemerkt Drogo nach einem saecularis prudentiae dictum. Zudem ist die junge Frau zwar von lichter Haut, jedoch schwarz an Haaren und Augenbrauen. "Eine Krähe", aber heißt es, hätte Bertholf nicht von weither holen brauchen (482a).

Der Ehemann zieht zu seinem Vater, seine Gemahlin führt das Hauswesen und beschwichtigt ihre Traurigkeit durch Gebet, Werke der Nächstenliebe und Hand-

arbeiten (482b). Offenbar erbittert der Gleichmut, damit sie ein solches Los trägt, die Familie erst recht: Man erlaubt ihr täglich nur einen Laib Brot zum Unterhalt. Godelive nimmt die geringe Speise dankbar und demütig, aber teilt sie mit den Armen. Ihr Wesen bleibt unverändert. Bertholf schwört, er wolle ihr das Leben schon verleiden, und kürzt die Hälfte. Auch davon behält die Heilige ebensoviel als sie verschenkt (482c).

Wohl auf Drängen ihrer Freunde flieht sie endlich barfußig - das heißt völlig mittellos - heim zu ihren Eltern (482d). Heinfried setzt bei Graf und Bischof (dem nämlichen Radbod v. Noyon) ein Verfahren durch, dessen Spruch Bertholf zwingt, seine Gattin wieder aufzunehmen (482e). Die Quälereien beginnen von neuem, ohne daß sie die Milde und gelassene Heiterkeit Godelives zerstören oder ihre Jugendfrische trüben könnten (482f). Bertholf nimmt seine letzte Zuflucht zur brutalen Gewalt und berät sich mit zweien seiner Knechte, Lantbert und Hacca (482g). Eines Nachmittags - "ante occasum solis" - tritt er wie verwandelt ins Haus, küßt froh und lachend seine Gemahlin, umarmt sie, zieht sie auf die Ruhebänk nieder, drückt sie an sich, tröstet die Scheue und sagt, wie sehr er sich nach ehelicher Liebe und einer wahrhaften Gemeinschaft des Geistes und des Leibes sehne. Er habe nun eine Frau gefunden, die entsprechende Riten vorzunehmen wisse, "ut nusquam terrarum duo coniuncti magis sese diligant". Lantbert und Hacca würden sie um Mitternacht zu ihr geleiten, sie möge sich bereithalten, denn er wünsche bald, sie als sein teures Weib zu besitzen (482h).

Godelive willigt ein, soweit nichts Böses im Spiele sei. Bertholf bricht auf und reitet nach Brügge: Er sorgt für ein stichhaltiges Alibi (482i).

"Conticinio media nocte" klopfen jene zwei Dienstleute an der Türe der Herrin, drängen zur Eile. Die Heilige tut nach ihrem Gebot, befiehlt sich Gott, öffnet und folgt den beiden ins Freie. Die Mörder locken das Opfer eine Strecke weit und erdrosseln es. Um sicher zu gehen und Spuren zu verwischen, werfen sie es überdies ins Wasser, schleppen die Leiche ins Haus zurück, legen sie auf ihr Bett und decken sie zu (482j).

Bei Sonnenaufgang bleibt es in der Kammer still. Nicht wie sonst erscheint die Frau mit dem Frührot zum Kirchgang. - "Sole autem iam altius ascenden-
te caelum" - dringt das Personal ins Gemach und findet den leblosen Körper. Man entdeckt jedoch keine Wunde, sieht nur am Hals einen blutigen Ring. Die Meinungen sind geteilt. Indes fühlt sich niemand zum Ankläger berufen. Noch am selben Tag wird die Tote in Eile begraben (482k). Das Verbrechen bleibt ungerächt (483).

Coens macht auf den Zeitpunkt aufmerksam, den 6. bzw. 30. Juli 1070, an

dem der Mord sich ereignet (484a). Graf Balduin VI. liegt im Sterben (+ 17. Juli). In den Kämpfen um die Nachfolge zwischen seinem Sohn Arnulf, dem sich, von Frankreich unterstützt, die südlichen Provinzen, also auch die Edlen von Boulogne sur Mer anschließen, und dem Bruder, Robert dem Friesen, wird sich der Herr von Ghisteltes mit dem ganzen Norden auf Seiten des Usurpators geschlagen haben (484b). Nach der Schlacht von Cassel (22. II. 1071) und dem Ende seines Neffen im Besitz der legitimen Macht, behandelt der neue Fürst die Gefährten jener dunklen Tage kühler, als sie zu verdienen glauben. Eine Rebellion mißglückt. Mehrere Empörer ziehen ins Elend. Vielleicht ist Bertholf unter ihnen. Um 1084, zur Feier der Elevation, weilt er schwerlich am Heimatort. Hingegen wohnt ihr Roberts Gattin bei (484c). Der mysteriöse Tod der jungen Godelive klärt sich auf. Es liegt nahe, an ein Geständnis der Komplizen zu denken: Nur die Mörder und die Ermordete wußten von den Vorgängen jenes Juliabends. Mag sein, daß Lantbert und Hacca mit dieser Beichte das sinkende Schiff ihres Herrn verließen. -

2. Das Neue an Drogos Biographie

a) Dramatische Spannung

Schon die Lektüre der Vita Godelivae ohne besondere Reflexion vermittelt den Eindruck des Unerhörten, Inkonventionellen.

Das Ende des XI. Jahrhunderts erlebt "plötzlich" den Rückfall in die anarchischen Zustände der Merowingerzeit. Menschen und Bräuche könnten auch von der Vita Leudegarii oder Gregors Historiarum Libri decem geschildert sein. Mit schicksalhafter Notwendigkeit treiben die Dinge ihrer Krisis zu. Ein retardierendes Moment bildet die Fluchtepisode. Dann setzt die Spannung von neuem an. Knapp und klar berichtet Drogo von den letzten Stunden der Heiligen zwischen Sonnenuntergang und Mitternacht. Der folgende Tag geht auf über einer unwirklich stillen Welt.

Der Autor verschmäht weitgehend die herkömmlichen Requisiten. Er rafft die Handlung und belastet ihren geradlinigen Ablauf weder mit einem umfassenden, schematischen Tugendkatalog, noch durch häufige Bibelzitate und langen erbaulichen Kommentar. Es fehlen durchwegs die Begriffe *virginitas*, *marty-*

rium, fortitudo, so nahe sie liegen. Erst der Anonymus einer zweiten Vita von der Mitte des XIV. Jahrhunderts schöpft sie wieder aus (485). Der "Adel" als Tochter Heinfrieds bleibt bloßes Akzidens. Die junge Frau in ihrem Leid unterscheidet nichts mehr "von der Magd, die melkt im Tagelohn". Dielargitas kommt, um mit Augustin zu sprechen, aus "keuscher" Gesinnung. Godelive teilt buchstäblich ihr Brot mit den Armen. Sie ist eine von ihnen.

b) Ideale der "Sponsa"

Demut und Geduld, die "eigentümlichen" Tugenden ihres Geschlechtes, flechten den Siegeskranz (486).

Drogo baut von vornherein allen etwa zu erhebenden Einwänden vor, als habe Bertholf in der Tat Ursache gefunden, seine Wahl zu bereuen, oder die Heilige den Forderungen ihres Standes als Braut und Gattin nicht entsprochen. Welches sind aber nun die Wünsche, die der Hagiograph - Wortführer seiner Zeit und seiner Hörschaft - an das Idealbild richtet?

"Schönheit" zählt er auf, und zwar nicht die übermenschlich-alterlose wie bei Adelheid oder das geläufige Attribut der nobilitas in den sonstigen Viten, wohl aber die individuelle, zum ersten Mal konkret beschriebene der hellfarbigen Haut und der schwarzen Brauen und Haare, "quod amicum est et valde placet feminis et saepenumero habetur honori" (482a).

Die "mores probi" der "mitis et humilis actus", ihr angenehmes, kluges und "süßes" Gespräch, bringen dem Mädchen in der Heimat viele Bewerber zu (487a). Lächelnd teilt es die Freude der Glücklichen; Traurigen habe es sich nicht anders als mitleidig gezeigt (487b). - Also die gesellschaftlichen Tugenden, Takt und Anpassungsvermögen stehen voran.

Nie verliert Godelive Hoffnung und Geduld (487c). Den "maledictiones" begegnet sie mit sanften Worten. "Laetam faciem arridensque os ostendebat, quia spiritus mentem eius inhabitans hilarem semper reddebat" (487d): Der innere Friede leuchtet aus der ruhigen, steten Heiterkeit ihres Gesichtes (487e). "Dasein" und "Äußerung" sind eins. So erscheint, wie Buytendijk sagt, das der "Frau" eigentümliche "Geheimnis der Immanenz" (488).

Gerade diese wandellose Unversehrtheit sucht Bertholf zu zerstören. Zwar entzündet die Abneigung seiner Mutter gegen die "fremde Krähe" seinen

Haß, aber sehr bald verstummt dieses Motiv, und der Mann handelt und überlegt selbständig. Er will die Schönheit zusamt der geistigen Integrität zerstören: "Auferam itaque ab ea colorem quo viget, mentem tollam, ut ne quidem de Deo neque de se ipsa queat cogitare" (489a). - Je mehr er sie aber quält, muß er erkennen, "tanto clarius pollet eius ipsius aetas iuventutis". Nachdem er sieht, daß er mit Teilangriffen nicht zum Ziel gelangt, bereitet er die brutale, physische Vernichtung vor: Auch für dieses Wesen, meint er, müßten Eisen, Feuer oder Wasser gewachsen sein (489b).

Der Heiligen tritt der Feind zuletzt auf ihrem eigenen Boden gegenüber: Er mißbraucht die Zeichen der Liebe. Drogo vergleicht ihn deshalb mit Judas, dem Verräter, und erlaubt sich das Wortspiel von der "virosa lingua viri". Nun geht nämlich Bertholf seinerseits "mit lächelndem Mund" zur Gattin, tröstet die Scheue, ihn schmerze, daß sie so wenig gewöhnt sei, seine Gegenwart "nec dulci alloquio non communi carnis voluptate oblectere". Er stellt ihr die Freuden ihres zukünftigen gemeinsamen Lebens dar, und Godelive stimmt dem Plan des Liebeszaubers bei (489c). Der Mönch spricht zwar von einem moralischen Vorbehalt, läßt jedoch keinen Zweifel, daß eine *res magica* in Aussicht steht (490). "Ea ratione optas coniugium" begründet er die Bereitwilligkeit, "ne perdas coniugii coniunctorem Dominum". Er sieht also die Ehe schlechthin als Band, das eine innigere Beziehung knüpft zwischen dem Menschen und Gott (482i). Diese ihre selbständige sakramentale Würde und Wirkkraft hat kein frühmittelalterlicher Hagiograph ähnlich klar erkennen lassen. Hucbald setzt als legitime "causa uxoris ducendae" das Verlangen nach Kindern, die Viten der Ida, Pusinna und das jüngere Mathildenleben preisen die Einheit gleichgesinnter Gatten. Sie tragen also mehr oder weniger die Lebensformen einer "höheren Welt" in den Vorgang: "Hinter solchen Methoden steht... sie bestimmend, die Tendenz, das Natürliche zu überwinden, also eine dualistische, schöpfungsverneinende Grundhaltung" (491). - Drogo stößt zum Eigentlichen voran. Er

ANMERKUNGEN

=====

- 1) Lenné, Die heiligen Frauen im Mittelalter, in: Finke, Die Frau im Mittelalter, S. 137; - Lintzel, Die Mathilden-Viten und das Wahrheitsproblem in der Überlieferung der Ottonenzeit, bes. S. 161 ff.; - Löwe, Von der Persönlichkeit im Mittelalter, S. 530; - Spörl, Das Alte und das Neue im Mittelalter, S. 515; - von den Steinen, Heilige als Hagiographen, S. 229 ff.;
- 2) Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter (zitiert: "Wattenbach-Levison"), 1, S. 119 ff.; - Zoepf, das Heiligenleben im 10. Jahrhundert, - Köhler, Das Bild des geistlichen Fürsten in den Viten des 10., 11. und 12. Jahrhunderts;
- 3) Wattenbach-Holtzmann, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter (zit. "Wattenbach-Holtzmann"), I/1, S. 114-5; - Holtzmann, Geschichte der sächsischen Kaiserzeit, S. 288; - Walter, Wesen und Macht der Liebe, S. 12; - Zoepf, Das Heiligenleben im 10. Jahrhundert, S. 6;
- 4) Über die spätantike Biographie: Bickel, Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus und Augustin, S. 468; - Gerstinger, "Biographie" in: Reallexikon f. Antike u. Christentum (=RAC) II, col. 386 ff.; - Hellmann, Einhards literarische Stellung, S. 50-1; - Leo, Die griechisch-römische Biographie in ihrer literarischen Form, S. 187; - Mertel, Die biographische Form der griechischen Heiligenlegenden, S. 12 ff, 83; - Plesch, Die Originalität und literarische Form der Mönchsbiographien des hl. Hieronymus, S. 31 ff.; - Prießnig, Die biographischen Formen der griechischen Heiligenlegenden in ihrer geschichtlichen Entwicklung, S. 34; - über die Aretalogie: Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, S. 10 ff.;
- 5) Arbusow, Colores Rhetorici, S. 91 ff.: Meiosis, Captatio Benevolentiae, Widmung; - Curtius, Europäische Literatur u. lateinisches Mittelalter, § 3, S. 93-5;
- 6) von den Steinen, Heilige als Hagiographen, S. 250; - vgl. auch die Charakteristik der "Vita" von Görres, Aus der Welt der Heiligen, S. 149 ff.;
- 7a) Venantius Fortunatus, Vita Radegundis (=liber I), c. 5, S. 366-7:
Nur mit dem Bußgewand bekleidet, kniete sie zum nächtlichen Gebet:
"non curans corporis tormenta." Kälte durchdrang sie, daß sie später kaum im Bett oder an der Feuerstelle Erwärmung fand. Sie war "tota carne praemortua". - "Deswegen sagte der König oft, er habe eine Nonne, keine Königin geheiratet."
- b) Venantius Fortunatus, Vita Radegundis (=liber I), c. 23, S. 372;
- c) Venantius Fortunatus, Vita Radegundis (=liber I), c. 25-6, S. 372-3; c. 22, S. 371-2;
- 8a) Baudonivia, Vita Radegundis (=liber II), c. 1, S. 380; c. 6, S. 382;
- b) Baudonivia, Vita Radegundis (=liber II), c. 4-7, S. 380-2;
- 9a) Vita Mahthildis posterior (=II), c. 5, S. 287;
- b) Vita Mahthildis posterior (=II), c. 16, S. 294; erst beim Tod des Lieblingssohnes;

- 9c) Vita Mahthildis antiquior (=I), c. 8, S. 578;
Vita Mahthildis II, c. 11, S. 291;
- 10) gegen die Lesart der Vita Adalberti a. Brunone, ed. Pertz, MG SS IV, c. 1, S. 596: "Set discipula virtutis bene (paene) fit rea custos (castitatis) fratris. Nam dum zelat zelo castitatis, dum fit familiaris (familiaris) famula oracionis, dat viro occasionem peccandi, non cum una, set (cum) feminarum turba." - setzt Kolberg, Die Vita II S. Adalberti vom hl. Bruno nach der Prager Handschrift XIII D. 20, S. 120: "Sed discipula virtutis bene fit rea custos fratris. Nam dum zelat zelo castitatis, dum fit familiaris famula oracionis, dat viro occasionem peccandi? Non! ut cum foeminarum turba!" - Über die Textvarianten daselbst, S. 15 ff.;
- 11) Lintzel, Die Mathilden-Viten S. 161, 166;
- 12) von den Steinen, Heilige als Hagiographen, S. 239 ff.;
- 13) Pertz, MG SS IV, S. 158-64; Waitz, MG SS IV, S. 457-60;
- 14) Aigrain, L'Hagiographie, S. 372-3;
- 15) Levison, SS rer. Merov. VI, S. 79-90; S. 91-4; Vita Aldegundis prima; Prolog der Vita Rictrudis;
- 16) Kleinpaul, Das Typische in der Personenschilderung d. deutschen Historiker des 10. Jahrhunderts; - Bernoulli, Die Heiligen der Merowinger, - Zoepf, Das Heiligenleben im 10. Jahrhundert, - Teuffel, Individuelle Persönlichkeitsschilderung i. d. deutschen Geschichtswerken d. 10. und 11. Jahrhunderts, - Bossard, Über die Entwicklung der Personendarstellung i. d. mittelalterlichen Geschichtsschreibung, bes. S. 94;
- 17) Vogt, Die literarische Personenschilderung des frühen Mittelalters, S. 71;
- 18) Weber, Kulturgeschichtliche Probleme der Merovingerzeit im Spiegel frühmittelalterlicher Heiligenleben, S. 347 ff.;
- 19) Günter, Die christliche Legende des Abendlandes, - Legenden-Studien, - Psychologie der Legende, - Hagiographie und Wissenschaft, S. 45; hier das angeführte Zitat;
- 20) Hellmann, Einhards literarische Stellung, S. 40 ff.; 101 Anm. 224;
- 21) Auerbach, Lateinische Prosa des 9. und 10. Jahrhunderts, S. 42 ff.;
- 22) Bernheim, Die augustinische Geschichtsanschauung in Ruotgers Biographie d. Erzbischofs Bruno v. Köln, S. 299 ff.;
- 23) Bücher, Die Frauenfrage im Mittelalter; - Finke, Die Frau im Mittelalter; - Grundmann, Die Frauen u. d. Literatur im Mittelalter, S. 129 ff.; - Weinhold, Die deutschen Frauen in dem Mittelalter;
- 24) Koch, Hildegard v. Bingen und ihre Schwestern, (Nachwort von I. F. Görres-Coudenhove)

- 25) Lampen, Mittelalterliche Heiligenleben und die lateinische Philologie des Mittelalters, S. 124; - Löwe, Von der Persönlichkeit im Mittelalter, S. 530; - Rall, Zeitgeschichtliche Züge im Vergangenheitsbild mittelalterlicher, namentlich mittellateinischer Schriftsteller, S. 190; - Spörl, Das mittelalterliche Geschichtsdenken als Forschungsaufgabe, S. 281 ff.; - von den Steinen, Heilige als Hagiographen, S. 240, 256;
- 26) Spörl, Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung, S. 14;
- 27) v. Pastor, Tagebücher - Briefe - Erinnerungen, S. 234, zum 1. November 1890; - Spörl, Das Alte und das Neue im Mittelalter, S. 499-500;
"An der Leistung der Persönlichkeit werden von dem Biographen die großen Momente, die die mittelalterliche Geschichtsschreibung zum Maßstab des Fortschritts nahm, scharf hervorgehoben: Arbeit an der Einheit des Reiches, Wahrung von Gerechtigkeit und Landfrieden, Reform, Kolonisation, Klosterzucht, Missionierung und Gründung von Klöstern und Kirchen. Leistungen auf diesem Gebiet sind für die Vitenschreiber Voraussetzung der Größe und Heiligkeit ihrer Helden."
- 28) Lampen, Mittelalterliche Heiligenleben S. 127;
- 29) Kierkegaard, Einübung im Christentum, S. 55 ff.;
- 30) Scheier, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 579;
- 31) Spörl, Das Alte und das Neue im Mittelalter, S. 524;
- 32) Scheier, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 595;
- 33) Bernoulli, Die Heiligen der Merowinger, S. 79-80;
- 34) Günter, Hagiographie und Wissenschaft, S. 47;
- 35) Mertel, Die biographische Form der griechischen Heiligenlegenden, S. 98; - auch: Arbusow, Colores Rhetorici, S. 117;
- 36) Harnack, Legenden als Geschichtsquellen, S. 11 ff.;
- 37) Löwe, Von der Persönlichkeit im Mittelalter, S. 530; - Spörl, Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung, S. 20; - Steinbüchel, Christliches Mittelalter, S. 91 ff.; - Weyh, Studien zum Persönlichkeitsbild der Frau in englischen Quellen des Mittelalters, S. 4 ff., 65 ff.;
- 38) Holl, Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens, S. 269; - Prießnig, Die biographischen Formen der griechischen Heiligenlegenden S. 18 ff., beschränkt Holls These auf die übernatürliche Entwicklung, die durch Wunder offenbar werde.
- 39) Holl, Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens, S. 353 ff.; - Steidle, Homo Dei Antonius, in: Antonius Magnus Eremita, S. 152;
- 40a) Vita Wiboradae auct. Hartmanno (=I) c. 1, S. 284;
b) Vita Wiboradae I, c. 2, S. 284;
c) Vita Wiboradae I, c. 3, S. 284; Schon sondert sie sich von der "erlaubten" Gemeinschaft der Freunde und Geschwister.

- 40d) Vita Wiboradae I, c. 4, S. 284;
- e) Vita Wiboradae I, c. 5-8, S. 284-5;
- f) Vita Wiboradae I, c. 9, S. 285;
- g) Vita Wiboradae I, c. 11 u. 12, S. 286; Sie siegt durch das Kreuzzeichen über den Teufel in Gestalt eines brüllenden Untiers, das ihr den Eintritt in die Kirche verwehren will; sie treibt den Dämon aus einem Kranken.
- h) Vita Wiboradae I, c. 13, S. 286;
- i) Vita Wiboradae I, c. 15, S. 286;
- 41) Witte, Das Leben der Liutbirg, G.d.V. 97³, S. 17-8;
- 42a) Vita Liutbirgae, c. 3, S. 12; - zum coaevorum-Topos: Curtius, Beiträge zur Topik der mittellateinischen Literatur, S. 7-8;
- b) Vita Liutbirgae, c. 4, S. 13; auch: Witte, das Leben der Liutbirg, S. 18;
- c) Vita Liutbirgae, c. 4, S. 13; ferner c. 6, S. 14: "Inde factum est, ut vulgo felix fama eius percrebuit et ut multi de nobilibus gentis illius proceres ac matronae ad notitiam illius et ad amicitiam ... affectabant venire et mirum in modum eis prius cara esset quam nota et suae peregrinationis loco plures quam in patria possideret amicos."
- d) Vita Liutbirgae, c. 12, S. 17-8; Wegen des ungewohnten, seltsamen Gehabens, über weite Entfernung hin nachts die Kirche zu besuchen, stellt sie ihr Dienstherr und Gönner, Graf Bernhard (Sohn der Gisla), besorgt um ihren guten Ruf, zur Rede: "fama venustatis vitae prioris deputetur ad nichilum." (S. 18)
- e) Vita Liutbirgae, c. 14, S. 20;
- f) Vita Liutbirgae, c. 18 ff., S. 22 ff.;
- g) Vita Liutbirgae, c. 24, S. 28: "Sed et hoc, qualicumque virtute peractum est, divinitus procul dubio permissum esse confidimus, quia nichil fieri credimus sine iussione vel permissione divina."
- h) Vita Liutbirgae, c. 10, S. 16: "ut pertinacia tantae strennuitatis pro magno tenebatur miraculo."
- 43) Köhler, Das Bild des geistlichen Fürsten S. 107; - Weyh, Studien zum Persönlichkeitsbild der Frau S. 65 ff.; - Zoepf, Das Heiligenleben im 10. Jahrhundert, S. 6 ff.;
- 44) Gilson, Der Geist d. mittelalterlichen Philosophie, S. 74: "Wenn das Bewegte vollauf wäre, würde es nicht in Bewegung sein, denn Veränderung ist Gewinn oder Verlust am Sein." n. Mal. 3, 6: "Ego Dominus et non mutor."
- 45) Joosen-Waszink, "Allegorese", RAC I, col. 283 ff.; - Zur Definition des Symbols: Huizinga, Herbst des Mittelalters, S. 217: "Der Gedanke sucht die Verbindung zwischen zwei Dingen nicht längs den verborgenen Win-

dungen ihres kausalen Zusammenhanges, sondern findet ihn durch ein plötzliches Überspringen, nicht als eine Verkettung von Ursache und Wirkung, sondern von Sinn und Zweck." - Kemper, *Der Traum und seine Be-Deutung*, S. 78: "Die Allegorie lebt lediglich von der Anspielung auf etwas anderes. Das Symbol ist jedoch bereits selbst lebendige Inkarnation. Trotz seiner statischen Form ist es voll geballter Dynamik. Die Allegorie muß durchsichtig-einleuchtend sein, da sie sich an das geistige Verständnis wendet. Das Symbol bleibt eher dunkel, und trotzdem spricht es den gesamten Menschen an."

- 46) Curtius, *Europäische Literatur u. lateinisches Mittelalter*, § 8, 9, S. 108 ff.; - Jung, *Symbolik des Geistes*, S. 15 ff.; 108 ff.; - Jung-Kerényi, *Einführung i. d. Wesen der Mythologie*, S. 142 ff.;
- 47) Harnack, *Das Leben Cyprians v. Pontius*, S. 81, Anm. 2;
- 48) Günter, *Hagiographie und Wissenschaft*, S. 84;
- 49) Curtius, *Europäische Literatur u. lateinisches Mittelalter*, S. 115;
- 50) von den Steinen, *Heilige als Hagiographen*, S. 245, deutet das Wunder in der *Benediktusvita Gregors d. Großen*, wo der Heilige ein Axtblatt, das vom Stiel in tiefes Wasser sprang, herbeischwimmen machte, damit der gotische Bruder (dem das Mißgeschick zustieß) sich nicht betrübe, als "Lehre" und prophetisches "Gleichnis". - Wunder als "das extreme und populäre Kennzeichen des Heiligen": S. 250;
- 51a) *Vita Aldegundis a. anonymo aequali*, c. 20, S. 322; - Übersetzung und Auslegung bei: Bolger, *Geistliche Mutterschaft*, S. 42-3;
- b) Jung, *Aion*, S. 111 ff.;
- 52) *Vita Leobae*, c. 23, S. 131: Die Krankheit fährt in Gestalt einer schwarzen Amsel aus dem Besessenen, verwandelt sich auf dem Boden in eine schwarze Henne, dann in einen häßlichen "homunculus", der nordwärts aus der Krypta flüchtet. - Eine ähnliche Darstellung auf der Elfenbeintafel "Christus heilt den Besessenen", siehe: Holtzmann, *Geschichte d. sächsischen Kaiserzeit*, Abb. XXI; - vgl. auch Jung, *Aion*, S. 182-8;
- 53) Schnürer, *Kirche und Kultur im Mittelalter I*, S. 34 ff.; weiteres unter "militia spiritualis, Martyrium".
- 54) Jordan, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, S. 117 ff.;
- 55) zuletzt: Steidle, *Homo Dei Antonius*, in: *Antonius Magnus Eremita*, S. 176; hier die Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur: Reitzenstein, Holl, Bieler, Dörries.
- 56) Ziegler, "Orphische Dichtung", *Paulys Real-Encyclopädie d. Class. Altertumswissenschaft (=RE) XVIII/2*, bes. col. 1369; - Strathmann-Keseling, "Askese I", *RAC I*, col. 749 ff.;
- 57) Mara Bar Serapion an seinen Sohn; in: *Gott-Christus-Kirche* Seitz, München o. J., S. 48;

- 58) Bickel, Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus und Augustin, S. 467 ff.; - Strathmann-Keseling, "Askese II", RAC I, col. 758 ff.;
- 59) Grünwald, Die pädagogischen Grundsätze der Benediktinerregel, S. 144 ff.; - Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, S. 11;
- 60a) Rüstow, Ortsbestimmung der Gegenwart, I: Ursprung der Herrschaft, S. 149;
- b) Rüstow, II: Weg der Freiheit, S. 213;
- 61) Hengstenberg, Christliche Askese, S. 180 ff.; 11 ff.;
- 62) Messner, Widersprüche in der menschlichen Existenz, S. 160-2;
- 63) über die Stellung der Frau in der Alten Welt: Birt, Frauen der Antike; - Dieterich, "Euripides", RE VI/1, col. 1242 ff.; - Kornemann, Große Frauen des Altertums; - Kroll, Die Kultur der ciceronischen Zeit I, S. 26; - Paoli, Die Frau im alten Hellas; - Paoli, Das Leben im alten Rom, S. 144 ff.; - Schmid-Stählin, Geschichte d. griech. Literatur III/1, "Euripides" S. 309 ff., bes. 338; - Ziegler, "Plutarchos", RE XXI/1, col. 636 ff.;
- 64) die Frau im Christentum: Ketter, Christus und die Frauen, 2 Bde. - Koch, Der Aufstieg der Frau im Frühchristentum, S. 457 ff.; - Leipoldt, Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum;
- 65) Strathmann, "Askese", RAC I, col. 760;
- 66) So wünscht Clemens für die Mädchenerziehung kein Training von Amazonen, sondern die Bildung zu Standhaftigkeit und Gemütsruhe: Stromateis IV, 8 und 19; vgl. Gabrielsson, Über die Quellen d. Clemens Alexandrinus I, S. 166 ff.;
- 67) Ambrosius, De virginibus libri tres, 1. III, c. 32-8, S. 73-6; - hierüber auch: Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, S. 401 ff.;
- 68) Viller-Rahner, Ascese u. Mystik in der Väterzeit, Kap. 5, S. 81 ff.; Kap. 8, S. 178 ff.;
- 69) Saint Jérôme Lettres, Ep. 108: Epitaphium S. Paulae, ed. Labourt, t. V. c. 6, S. 164: Paula verläßt ihre Heimat und ihre Kinder, um ins Heilige Land zu ziehen. Bitter schmerzt der Abschied: "Hoc contra iura naturae plena fides patiebatur, immo gaudens animus adpetebat, et amorem filiorum maiore in Deum amore contemnens..."
- 70) Vita Mahthildis II, Praefatio, S. 284, 4; - Arbusow, Colores Rhetorici, S. 42 ff.; antithetische Gradatio;
- 71) Ambrosius, De virginibus libri tres, 1. I, c. 13-4; S. 7-8; - Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter I, S. 34-8;
- 72) Ambrosius, De virginitate liber unus, c. 74, S. 34; - Perrin, La virginité Chrétienne, Chap. 3, S. 39 ff.;
- 73) v. Hildebrand, Die Ehe, S. 45;

- 74) v. Hildebrand, Reinheit und Jungfräulichkeit, S. 168 ff. ;
- 75a) Vita Glodesindis prior, Prolog: c. 1-4, S. 203; - über die vereitelte Ehe und neuerliche Verlobung: c. 5-11, S. 203-4; - über das restliche Leben: c. 12, 13, S. 204;
Datierung: Potthast, Bibliotheca historica medii aevi (zit. : "Potthast") II, S. 1342; - Boschius, Edition AA SS 25. Juli, S. 203;
- b) Vita Glodesindis prior, c. 7, 8, S. 204;
- 76) Saint Jérôme Lettres, Ep. 54: Ad Furiam; Ep. 22: Ad Eustochium; ed. Labourt, t. III, c. 4, S. 27; t. I, c. 19, S. 128;
- 77) Vita Austrebertae, c. 4, 5, S. 419-20; c. 7, S. 420;
- 78) Hrotsvith, Primordia Coenobii Gandeshemensis, in: Opera omnia, S. 266-7; über das Verlöbniß Gerbergas (Tochter des Grafen Liudolf und der Oda) und Bernhards, der nach dem Schwur, die Braut nicht freizugeben, im Dänenkrieg fällt.
- 79a) Vita Pusinnae, c. 4, S. 166;
- b) Vita Pusinnae, c. 4, S. 166: "Vere meritorum tantorum dono felices, felicem etiam sobolem meruerunt munere divino; septem videlicet filias, quae virginitatis gratia vernarent, quam ipsi servare corpore, non animo, nequiverant."
- 80) Vita Mahthildis I, c. 11, S. 579: "Virginalem propemodum, benefactis illis promerentibus, adquisierat palmam, nisi tantum secularibus vestium floresceret ornamentis."
- 81a) Vita Mahthildis II, c. 5, S. 286: "in coniugii foedere manebat pudica, et tamen nihilominus carebat palma virginitati proxima, humilitate sic tendens ad gloriam, ut dono Dei postmodum mereretur fieri allecta in coelisti patria."
- b) Vita Mahthildis II, c. 10, S. 289;
- 82) Vita Rictrudis auctore Hucbaldo, c. 5, col. 834: "Causa vero uxoris ducendae non fuit incontinentiae, sed charae sobolis habendae." - Dempf, Die Ethik des Mittelalters, S. 51;
- 83) La vie ancienne de Ste. Godelive de Ghisteltes, c. 2, S. 127; - Acta Cuthburgae apud Capgravium, c. 1, S. 699;
- 84a) Vita Mahthildis I, "succensus amore": c. 3, S. 576;
- b) Vita Idae, c. 1, 2, S. 472;
- 85) Vita Mahthildis II, c. 6, S. 287: "O beati, qui non solum fuerant in carne coadunati, sed in animo uno et spiritu ad omne opus bonum prompti! Inerat illis unus amor in Christo, aequa coadunatio in bono, Deo placens voluntas, et recta peragendi facultas, par dilectio in proximos, aequalis compassio in subiectos ... Non ergo est dubitandum, quin Dei gratia nunc perceperint praemium virginitati proximum, quia

in ipsis regnavit castitas coniugalís, nec tamen defuit continentia laudabilis." - Vita Idae, c. 4, S. 473; "Studebat nichilominus ex occasione copulae carnalis Deo, quae Dei erant, reddere, sic forinsecum amorem temperare, ut nullius levitatis naevus rigorem animi eius potuisset obfuscare. Si enim, ut apostolicus sermo sonat, sanctificatur vir infidelis in muliere fidei: quanto magis vasa paria sanctitatis, alterutris emicant suffulta virtutum instructionibus? Quid super hoc convenientius profertur, quam duobus in carne una, unam inesse spiritus sancti indiscussam operationem, quae illos deforis connubiali iure connexos, ardentiori coelestium intus inflammavit amore."

- 86) ausführlich über die Herkunft dieses Bildes: Bernards, Speculum Virginum, S. 42, Anm. 31-3;
- 87) Vita Pusinnae, c. 7, S. 167;
- 88) Grönbech, Kultur und Religion der Germanen I, S. 167 ff.; Hauck, Geblütsheiligkeit, S. 190; - Kampers, Rex et Sacerdos, S. 510; - Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter, S. 15-9, Anm. 37;
- 89) Eugippius, Das Leben des hl. Severin, ed. Noll, S. 35, c. 7, S. 54-6; Severin beantwortet die Frage der Gefährten nach seiner Herkunft nicht.
- 90) Vita Genovefae, c. 1, S. 215: "Igitur Genovefae in Nymptoderinse parochia nata, quae septem ferme milibus a Parisius urbe abest. Pater eius Severus, mater Geroncia vocitata est." - Vita Verenae prior (=I), c. 3, S. 26; Verena v. Zurzach dagegen, die Thebäerin, von deren Familie man wohl wenig wußte, (die Heilige gilt als Zeitgenossin der Märtyrer von Agaunum) stammt von "honestissimis parentibus."
- 91) Vita Liutbirgae, c. 1, S. 10; c. 3, S. 12; c. 7, S. 14;
- 92) Vita Austrebertae, c. 4, S. 419;
- 93) Vita Odiliae, c. 1, 2, S. 37-8; über die Aussetzung mißgeborener Kinder: Grönbech, Kultur und Religion der Germanen I, S. 299-300, da der "Mangel am vollen menschlichen Charakter als Verbrechen und nicht als Unglück im modernen Sinn betrachtet wurde".
- b) Mohr, Die christl. Ethik im Lichte d. Ethnologie, S. 21, 23;
- 94) Miracula s. Anstrudis, Vita, c. 28, S. 75-6: "Oda, filia Gautsuini quondam ducis, ab infancia a demonio graviter vexabatur et cum eadem infirmitate, veste sanctaemonialis accepta, monacha... fuit."
- 95) Bernards, Speculum Virginum, zum Adelsprivileg: S. 149; - dagegen die freilich seltene Ansicht in den Miracula s. Austrebertae, AA SS 10, Februar, c. 4, S. 414: "quia Dominus personarum non est acceptor; sed siue servus, siue liber, in Christo vnum sumus" als Kommentar zu folgender Szene: Ein Mädchen niederer Herkunft - saluare volens animam

suam - bittet, vergeblich, um Aufnahme im Kloster. Es flüchtet schließlich zum Grabmal der Heiligen, ergreift dessen Überwurf, hält ihn mit blutenden Händen fest und erklärt, keinesfalls vom Platz zu weichen, "nisi proiecta fuisset inuita, inquiens, si forte eiiceretur animam suam perituram fore". - Die Äbtissin befiehlt, sie mit Gewalt und Schande zu vertreiben. Ihre plötzliche schwere Krankheit bewegt den Konvent, der Bittstellerin zu willfahren.

- 96) Grönbech, Kultur und Religion der Germanen II, S. 216;
- 97) diese Gesinnung besonders ausgeprägt bei Hrotsvith, Gesta Ottonis, in: Opera omnia, S. 233, V. 70 ff.: Die edle Geburt der Edith wird hervorgehoben gegenüber ihrem Bruder, dem regierenden König:
"Quem peperit regi consors non inclita regni. (80)
Istius egregiae genitrix clarissima domnae
Altera sed generis mulier satis inferioris....
Haec, inquam, fama cunctis fuerat bene nota (84)
Nobilitate potens, primis meritis quoque pollens
Edita magnorum summo de germine regum;
Cuius praeclaro facies candore serena
Regalis formae miro rutilabat honore....
Nec mirum, meritis si lucebat bene primis, (93)
Germen sanctorum quam producebat avorum:
Hanc tradunt ergo natam de stirpe beata
Oswaldi regis, laudem cuius canit orbis,
Se quia subdiderat morti pro nomine Christi."
- 98) Thesaurus Linguae Latinae, VI/1
Fama = rumor (Vergil Aen. 4, 178) I, col. 206, 37;
notitia minus certa B, 209, 65;
opinio vulgi, II, 211, 36;
existimatio hominum, gloria apud posteros, IV B, 226, 38; (Vetter)
Curtius, Europ. Literatur u. lat. Mittelalter, S. 113;
- 99) Eugippius, Das Leben des hl. Severin, ed. Noll, c. 5-8, S. 75 ff.;
c. 29, 30, S. 100 ff.; c. 42-4, S. 134 ff.;
- 100) Vita Anstrudis, c. 4, S. 68;
Vita Leobae, c. 10, S. 125-6; c. 18, S. 129;
- 101) Vita Rusticulae, c. 15, S. 346;
- 102) Vita Wiboradae I, c. 22, S. 288-9;
- 103) Vita Hathumodae, c. 27, S. 175: "de eorum tamen amore palam gaudebat, neque se prorsus eam amisisse putabat, quam et Deo vivere et cum Christo esse credebat, et in hominum vivere memoria videbat."

- 104) Hrotsvith, *Gesta Ottonis*, in: *Opera omnia*, S. 248, 588 ff. :
"Denique nostrates quidam, tunc experientes,
Reginam domino desolatam fore caro,
Cuius praedulcem gustaverunt pietatem
Quando per Italiam coeperunt pergere Romam,
Eius multiplicem recitati sunt pietatem
Crebrius Ottoni
Et rex laetatus tantae dulcedine famae,
Pectoreolvebat tacito per tempora longa,
Quo pacto sibi reginam coniungeret istam"
Vita Mahthildis I, c. 1, S. 575; - Vita Mahthildis II, c. 3, S. 285;
- 105) La vie ancienne de Ste. Godelive de Ghisteltes, c. 7, S. 131;
- 106) über die freiwillige Torheit: Steidle, *Die Regel St. Benedikts*, S. 128, Anm. 5; -
für die heutige Auffassung grundlegend: Schilling, *Handbuch der Moraltheologie II*, S. 45 ff. : Die Ehre, Definition und Rang: "Die Ehre ist nicht in uns, sondern ist im Urteil der Gesellschaft über uns und über unser Verhältnis zu ihr, dieses Urteil vollzieht ein Gericht über unsere Moralität." - Als "Preis der Tugend" gilt sie als das wertvollste unter den äußeren Gütern, weil sie die Tugend bezeugt (S. 45). Sie ist ein geistiges Kapital, das man fruchtbar machen und notfalls verteidigen muß (S. 46). - Man sieht, Schilling nimmt, im alten Sinne, eine ideale Gesellschaft zum Maßstab. Auf das Problem der "inneren" (eigenen) Ehre im Gegensatz zur öffentlichen Meinung geht er gar nicht, auf die "Selbstdiffamierung" (S. 47) nur beiläufig ein.
- 107) Grönbech, *Kultur und Religion der Germanen I*, S. 74;
- 108) Vita Leobae, c. 12, S. 127;
- 109) Ehrismann, *Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters*, Schlußband S. 248, 298; - über die Wertung des Reichtums auch: Grönbech, *Kultur und Religion der Germanen II*, S. 11 ff., 57;
- 110a) Vita Mahthildis I, c. 11, S. 579, 11: "nec deerant qui peterent, nec deficiebat quod donaret."
b) Vita Chrothildis, c. 11, S. 346;
- 111) Caesarii *Regulae virginum ac monachorum*, c. 42, S. 113;
- 112a) Vita Anstrudis, c. 4, S. 68;
b) Vita Odiliae, c. 14, S. 45;
- 113a) Vita Herlindis et Reinulae, c. 13, S. 389;
b) Vita Elfledae prior, c. 2, S. 218; - hierüber auch: Weyh, *Studien zum Persönlichkeitsbild der Frau...*, S. 58-9;

- 114) Vita Hathumodae, c. 1, S. 167;
- 115) Grönbech, Kultur und Religion der Germanen II, S. 10; - Jordan, Das cluniazensische Totengedächtniswesen, S. 94;
- 116) Warnach, Agape, S. 189, 197-8, 186;
Schilling, Handbuch der Moraltheologie I, S. 11, hält dies jedoch für eine "einseitige theologische Auffassung", wie sie in der Neuzeit besonders Molino und Fénelon vertreten; dagegen: Pieper, Zucht und Maß, S. 37, n. Augustinus, Enarrationes in psalmos, 72, 32;
- 117) Zoepf, Das Heiligenleben im 10. Jahrhundert, S. 166: "man fühlt nie etwas Persönliches heraus, woran der Hagiograph hier immer denkt, ist die Belohnung im Jenseits."
Haefele, Fortuna Heinrici IV, imperatoris, S. 38, streift das Motiv der largitas ("auf Himmelslohn erpicht"), wendet ihm aber keine besondere Aufmerksamkeit zu: "Die aus der Hagiographie sattem bekannte Mentalität blickt durch,"
- 118a) Grönbech, Kultur und Religion der Germanen II, S. 11, 12;
b) Grönbech, Kultur und Religion der Germanen II, S. 73;
- 119) Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, gibt von Byzanz bis Irland einen umfassenden Aufriß der politischen Entwicklung seit der Spätantike. Die einmalige historische Konstellation, in der sich die "Grundlegung" ereignet, resultiert aus mehreren Komponenten.
- 120) Zum Vorteil der geographischen Placierung: Hashagen, Kulturgeschichte des Mittelalters, S. 288; - über die territoriale Ausweitung besonders: Löwe, "Das Zeitalter der Merowinger", "Das Zeitalter der Karolinger", in: Gebhard, Handbuch der deutschen Geschichte I, S. 90-113; 118-55; - Schnürer, Die Anfänge d. abendländ. Völkergemeinschaft, § 4, S. 116 ff.;
- 121) Hashagen, Kulturgeschichte des Mittelalters, S. 225; - Wattenbach-Levison 1, S. 49;
- 122) Salin, La Civilisation Mérovingienne I, besonders S. 17-55: "Les Grandes Invasions", ferner S. 285 ff, 300 ff, 407;
- 123) Salin, La Civilisation Mérovingienne I, S. 201 ff.; - die wirtschaftliche Kontinuität bis ins VII/VIII. Jahrhundert an verschiedenen Wirtschaftszweigen weist im einzelnen nach: Dopsch, Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Cäsar bis auf Karl den Großen, 2 Bde.
- 124) Salin, La Civilisation Mérovingienne I, S. 25 ff., 411 ff.;
- 125) Aubin, Germanen u. Araber beim Eintritt ins Mittelalter, in: Vom Altertum zum Mittelalter, S. 164;
Curtius, Europäische Literatur u. lat. Mittelalter, S. 112 ff: "Visionen

- bevölkern den spätantiken Seelenkosmos." "In messianisch und apokalyptisch erregten Epochen können sich verblaßte Symbolgestalten mit neuem Leben füllen, wie Schatten, die Blut getrunken haben. - Wir können ... beobachten, wie ein anscheinend längst verbrauchter topos sich nach anderthalb Jahrtausenden zu verjüngen vermag. Das ist nur dadurch zu verstehen, daß er in den Tiefenschichten der Seele wurzelt. Er gehört zu den archaischen Urbildern des kollektiven Unbewußten." - Hashagen, Kulturgeschichte des Mittelalters, S. 133-4; Gefühl und Wille herrschen vor dem Intellekt; Unterbewußtsein und (heidnisch) Irrationales spielen eine führende Rolle. - S. 171-7; Im Typisch-Symbolischen äußert sich eine "tiefe Abneigung" gegen das Exakte; es wird durch Geste und Handlung ersetzt. Das gleiche Prinzip bewirkt u. a. den germanischen Rechtsformalismus, den der Verfasser durch weniger bekannte Beispiele erläutert. - Jellinek, Adam in der Staatslehre, S. 23-44; 43; "Der Verband ist ursprünglich alles, das Individuum nichts. Das Eigentum ist anfangs Gemeineigentum, das Erbrecht Familienerbrecht, die Verantwortlichkeit Gesamthaftung usw. Das selbstberechtigte Individuum ist überall erst das Produkt hoher Kultur gewesen. Auch der freie Mensch steht am Ende und nicht am Anfang aller Tage." - van Scheltema, Die geistige Mitte, S. 43;
- 126) v. Schubert, Die Geschichte des deutschen Glaubens, S. 22-3; - Aubin, Römisch-germanische Kulturzusammenhänge im Rheinland, in: Vom Altertum zum Mittelalter, S. 5-6; Salin, La Civilisation Mérovingienne I, S. 202;
- 127) Salin, La Civilisation Mérovingienne I, S. 30; Er beteiligt sich an der Ermordung der Enkel der Chrothilde durch ihre Oheime (s. u.).
- 128) Grönbech, Kultur und Religion der Germanen II, S. 311; Völuspa.
- 129) v. Schubert, Die Geschichte des deutschen Glaubens, S. 19;
- 130) Steinbüchel, Christliches Mittelalter, S. 148;
- 131) Grönbech, Kultur und Religion der Germanen II, S. 308 ff.; - Steinbüchel, Christliches Mittelalter, S. 153 ff.; der Odins-Kult als Weg der Vergeistigung und Theodizee.
- 132) Aubin, Römisch-germanische Kulturzusammenhänge im Rheinland, in: Vom Altertum zum Mittelalter, S. 26; - Bihlmeyer-Tüchle, Kirchengeschichte, I: Das christliche Altertum, S. 237; - Dawson, Die Gestaltung des Abendlandes, S. 262;
- 133) Bihlmeyer-Tüchle, Kirchengeschichte I, S. 227; - Schieffer, Winfrid-Bonifatius, S. 147; - v. Schubert, Die Geschichte des deutschen Glaubens, S. 22;

- 134) Hashagen, Kulturgeschichte des Mittelalters, S. 232; - Schnürer, Die Anfänge d. abendländ. Völkergemeinschaft, S. 122; - Wattenbach-Levison, Beiheft: Die Rechtsquellen, S. 15 ff.;
- 135) Hashagen, Kulturgeschichte des Mittelalters, S. 230; - Steinbüchel, Christliches Mittelalter, S. 143; - Bihlmeyer-Tüchle, Kirchengeschichte I, S. 226, führt eine Reihe "rühmlicher Charakterzüge" auf: "ernste, sittliche Lebensauffassung, ausgeprägtes Ehrgefühl, Freiheits- und Gerechtigkeitsliebe, Gemeinschaftsbewußtsein für Sippe und Stamm, Tapferkeit und Mannestreue, Gastfreundschaft, Keuschheit und Hochachtung der streng monogamen Ehe."
- 136) Dawson, Die Gestaltung des Abendlandes, S. 263; - Rüstow, Ortsbestimmung der Gegenwart I, S. 147, urteilt nicht ohne Überspitzung von der reiterlichen Feudalkultur. Wendungen, wie "feudal-sadistisch, aggressiver Sadismus", kehren wieder, sooft er auf diese Epoche zu sprechen kommt. - II. S. 224-5; Das Christentum habe vor allem ein gesundes Familienleben begründet: "Diese Sanktionierung der Monogamie... gehört zu seinen größten und heilsamsten menschlichen Leistungen und Verdiensten."
- 137) Salin, La Civilisation Mérovingienne I, S. 3-4; - Schnürer, Die Anfänge d. abendländ. Völkergemeinschaft, S. 120, 188, 225;
- 138) Hauck, Geblütsheiligkeit, S. 188; - Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter, S. 66-7; - Mitteis, Der Staat des Hohen Mittelalters, S. 40-1; - Steinbüchel, Christliches Mittelalter, S. 210;
- 139) einfaches Verzeichnis von Krusch als Anhang bei Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter I⁶; - über ihre Bedeutung: Aubin, Vom Absterben antiken Lebens im Frühmittelalter, in: Vom Altertum zum Mittelalter, S. 95; - Beumann, Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums, S. 453; - Heer, Europäische Geistesgeschichte, S. 82; - Wattenbach-Levison 1, S. 10-2;
- 140) Aubin, Vom Absterben antiken Lebens im Frühmittelalter, in: Vom Altertum zum Mittelalter, S. 95; - Funk, Überwelt und Welt im Mittelalter, S. 35; - Schulz, Die Lehre von der historischen Methode bei den Geschichtsschreibern des Mittelalters, S. 67 ff.; - Troll, Persönlichkeitsschilderungen in der historischen Literatur der Stauferzeit, S. 59; - Vogt, Die literarische Personenschilderung des frühen Mittelalters, S. 71;
- 141) Weber, Kulturgeschichtliche Probleme der Merovingerzeit, geht

den wechselseitigen Beziehungen nach. Aus den Einzelzügen der Viten stellt sie ein differenziertes Bild der geistigen und sozialen Situation im fränkischen VI. und VII. Jahrhundert zusammen. - Wattenbach-Levison 1, S. 119 ff., bedauert, daß das so reiche Material hauptsächlich auf erbauliche Zwecke gerichtet ist und historische Tatsachen nur beiläufig mitgenommen hat.

- 142a) Hierzu gehört den Grundzügen nach die Vita Genovefae, SS rer. Merov. III, S. 215 ff.; - Krusch, Einleitung zur Edition, S. 204 ff., bezweifelt einen zeitgenössischen Autor. Er mißt dem Werk keine Glaubwürdigkeit bei und setzt es ins VIII. Jahrhundert; desgleichen: Wattenbach-Levison 1, S. 123; - Aigrain, L'Hagiographie, S. 170, erkennt trotz der Überarbeitung "une tradition substantiellement valable". - Clavis Patrum Latinorum, Sacris Erudiri, t. III, Brugis-Steenbrugis 1951, 2104, gibt bei der Vita an: Saec. VI vel VII. - Riché, Note d'hagiographie Mérovingienne, S. 369, nennt Kruschs "hypothèses, parfois hyper-critiques" hier und in anderen Fällen irrig. - Genovefas Tod datiert Aigrain, L'Hagiographie, S. 301, auf 512; Wattenbach-Levison 1, S. 123, auf 502;
- b) ferner die Vita Radegundis (gest. 587) des Venantius Fortunatus. Der historische Gehalt überwiegt die didaktische Typik. - Im Liber secundus der Nonne Baudonivia (um 600) herrscht das emotionelle Element vor. - Das rhetorische Kunstwerk des Bischofs und die anschauliche Erzählung der Frau würdigen: Aigrain, L'Hagiographie, S. 161, 302; Wattenbach-Levison 1, S. 97-8;
- c) und die durch die maurische Fremdherrschaft ganz anderen Verhältnissen gemäßen Martyrerviten des Martyrerbischofs Eulogius v. Toledo (gest. 859). Sie berichten von konkreten Ereignissen; der Bewährung zeitgenössischer Blutzeugen im frühchristlichen Sinn. Z. B. Vita Aurae (gest. 856), - Vita Columbae (gest. 853); hierüber siehe: Aigrain, L'Hagiographie, S. 304; Die Handlung dominiert vor der Zustands-schilderung.
- 143) Schäfer, Die Kanonissenstifter im deutschen Mittelalter, § 3, S. 24 ff.: Herkunft aus dem urkirchlich freien Diakonissentum; Kirchendienst. - Einzelheiten korrigierend: Levison, Zur Geschichte der Kanonissenstifter, in: Aus rheinischer und fränk. Frühzeit, S. 489 f.; über außerklösterliche Santimonialen in der Merowingerzeit.
- 144a) Vita Genovefae, c. 3, S. 215 ff.; c. 11, S. 219; c. 15, S. 221;
- b) Vita Genovefae, c. 12, S. 220; c. 18, S. 222;
- 145) Vita Maurae, c. 4, S. 276; - Datierung der Vita s. Potthast II, S. 1470;

- 146) Krusch, Edition SS rer. Merov. IV, S. 338-9 ff., Wattenbach-Levison 1, S. 125, Anm. 295, glauben wieder einen Fälscher an der Arbeit. - Agrain, L' Hagiographie, S. 302, Anm. 1, und Riché, Note d' Hagiographie Mérovingienne, S. 369 ff., widerlegen: Verfasser ist der Priester Florentius v. Trois-Châteaux, vermutlich der Almosenier des Konvents. Er schrieb kurz nach dem Tode der Heiligen. - Riché arbeitet eine genaue Analyse der Vita und ihrer Motive aus und stützt sie mit sicheren zeitgenössischen Parallelen. Hieraus folgt, daß den philologischen Kriterien, auf die Krusch-Levison ihre Datierung hauptsächlich gründen, nur sehr bedingte Tragfähigkeit zukommt.
- 147) Die erste Vita Geretrudis schrieb um 670 ein gutinformierter Augenzeuge. Vgl. Aigram, L' Hagiographie, S. 161; Van der Essen, Etude critique et littéraire sur les Vitae des saints mérovingiens de l' ancienne Belgique (zit.: "Etude critique"), S. 3-4; - Krusch, Edition SS rer. Merov. II, S. 448; - Wattenbach-Holtzmann I/1, S. 122-3; - Wattenbach-Levison 1, S. 127;
- 148) "fere aequalis", so: Aigrain, L' Hagiographie, S. 161; -Krusch, Edition SS rer. Merov. II, S. 478; - Wattenbach-Levison 1, S. 128;
- 149) Bayerschmidt: "Adelgunde", Neue Deutsche Biographie (=NDB) I, S. 57; Levison, teilweise Edition SS rer. Merov. VI, S. 81-4; Wattenbach-Holtzmann I/1, S. 124; Wattenbach-Levison 2, S. 167, Anm. 11, schreiben: Die erste Vita, nur angeblich coeva, rühre aus dem 9. Jahrhundert. - Die vierte Überarbeitung stamme nicht (oder nicht mit Sicherheit) von Hucbald v. St. Amand. - Dagegen vertreten die Originalität eines Augenzeugenberichtes: Smetius, Edition der Vita antiquissima, bei: Ghesquière, AA SS Belgii selecta, t. IV, S. 312-4; - sowie bei der fraglichen späteren Redaktion die Autorschaft Hucbalds: Aigrain, L' Hagiographie, S. 229; 308; Van der Essen, Étude critique, S. 221 ff.;
- 150) Aigrain, L' Hagiographie, S. 161: "aussi un témoin direct parfaitement digne de foi." - Datierung des Todesjahres der Austreberta: 704, s. Bollandus, Edition AA SS 10. Februar, S. 417; - Potthast II, S. 1189; - Aigrain, L' Hagiographie, S. 161, setzt wohl irrtümlich: 604;
- 151) Krusch, Edition SS rer. Merov. V, S. 45; Levison, Edition SS rer. Merov. VI, S. 64; Wattenbach-Levison 1, S. 138; halten beide Viten für ein Produkt der karolingischen Renaissance. -Dagegen nehmen zeitgenössische Autoren an: Potthast II, S. 1560; 1172; Souplet-Henry, Sainte Salaberge, S. 2;
- 152) Die Vita stammt aus dem 10. Jahrhundert: Krusch, Edition SS rer. Merov. II, S. 341; - Wattenbach-Levison 1, S. 124;

- 153) Die älteste Vita Glodesindis schrieb um 882 ein anonym Metzer Mönch: Boschius, Edition AA SS 25. Juli, S. 200; - Abt Johannes v. St. Arnulf in Metz (ab 951) ist Verfasser der späteren Vita; Wattenbach-Holtzmann I/2, S. 179;
- 154) Hucbald schrieb die Vita Rictrudis 907 zur Rekonstruktion des Konvents nach der mündlichen Überlieferung einer alten Biographie, die 879, wie ganz Marchiennes, im Normannensturm vernichtet worden war. Vgl. Aigrain, L' Hagiographie, S. 368; Van der Essen, Étude critique, S. 261-2; Levison, teilweise Edition SS rer. Merov. VI, S. 92; - Für den Quellenwert des Werkes sprechen: Aigrain, L' Hagiographie, S. 368; Van der Essen, Étude critique, S. 262-3; Wattenbach-Holtzmann I/1, S. 128; - dagegen Levison, SS rer. Merov. VI, S. 92; Wattenbach-Levison I, S. 134;
- 155) Datierung: Bevenotus, Edition der Vita bei: Ghesquière, AA SS Belgii selecta, t. III, S. 577; - korrigierend zur Entstehungszeit der Vita: sei das 9. Jahrhundert anzusetzen; Van der Essen, Étude critique, S. 278-81;
- 156) Verfasser ist Abt Berner v. Homblières im 10. Jahrhundert; Van der Straeten, Sainte Hunégonde d' Homblières, S. 51-2; - Potthast II, S. 1382; - Wattenbach-Holtzmann I/2, S. 297, Anm. 21;
- 157) Die Vita, auf guter, gesicherter Tradition beruhend, wurde etwa 750-800 geschrieben; Levison, Edition SS rer. Merov. VI, S. 93; - Potthast II, S. 1212; - Wattenbach-Levison I, S. 128, Anm. 309;
- 158) Die Vita stammt aus dem 9. oder 10. Jahrhundert. Für ein märchenhaftes Machwerk voller Unstimmigkeiten halten sie: Clauß, Die Heiligen des Elsaß, S. 219; Levison, Edition SS rer. Merov. VI, S. 27-8; Wattenbach-Levison I, S. 136, Anm. 330. - Wert des Interesses nennt sie hingegen; Wattenbach-Holtzmann I/2, S. 253-4;
- 159) Die Vita wurde vielleicht 860 zur Translation, jedenfalls aber vor 880 geschrieben; Van der Essen, Étude critique, S. 109-10; - Thans, Harlindis en Relindis van Aldeneik, S. 192;
- 160) Baedorf, Untersuchungen über Heiligenleben der westlichen Normandie, S. 127 ff., datiert Aldhelms Vita 885-7; sie schöpfe die Tatsachen aus der Vita des Bischofs und Märtyrers Chrodegang von Sées, des Bruders der Opportuna, verfaßt von Herard von Tours. - Diese Arbeit aus der Schule Levisons richtet sich einzig auf historische Fakten; geistes- und ideengeschichtlich bietet sie nichts.

- 161) vor allem die Heiligen in den cyklischen Viten der sog. "falschen Karolinger" zur Legitimierung nordfranz. Feudalherren im 10. und 11. Jahrhundert. - So gesellen sich zur Mutter Amalberta als Kinder die Hl. Emebert, Gudula, Reyneldis, Pharailde: Van der Essen, *Étude critique*, S. 301 ff. - Ein Kreis mit Schwester, Schwager und Nichten umgibt Aldegundis v. Maubeuge: Waldetrudis, Madelgarius, Madalberta, Aldetrudis: Aigrain, *L' Hagiographie*, S. 228; Wattenbach-Holtzmann I/1, S. 122. - Gleichfalls als Heilige werden verehrt Urahn, Vater, Bruder, Neffe, Gatte und drei Kinder der Sadalberga, sowie als weiterer Verwandter St. Arnulf v. Metz: Souplet-Henry, *Sainte Salaberge, Tableau généalogique*;
- 162a) *Vita Austrebertae*, c. 11, S. 421;
 b) *Vita Austrebertae*, c. 16, S. 422-3;
 c) *Vita Austrebertae*, c. 15, S. 422;
- 163) Gregor, *Historiarum Libri X*, l. IX, c. 39 ff., S. 460 ff., berichtet vom Nonnenkrieg zu Poitiers 589, zwei Jahre nach dem Tod der Rade-gundis: Die Königstöchter Chrodigildis und Basina, deren eine die Heilige selbst noch aufgenommen hat, empören sich gegen die Äbtissin, fordern standesgemäße Behandlung, ziehen aus, sammeln Truppen und beschäftigen geraume Zeit König, Bischof und Stadt. - Hierüber s. Krusch, *Kulturbilder aus dem Frankenreiche zur Zeit Gregors von Tours* (gest. 594), S. 797; - Ueding, *Geschichte der Klostergründungen der frühen Merowingerzeit*, S. 211;
- 164) Datierung: Wattenbach-Levison 1, S. 134; die sog. *Vita Burgundofarae* enthält kleine Anekdoten (*exempla*) über den wunderbaren Lohn frommer, und höllische Erscheinungen und Strafen hochmütiger, gieriger und naschhafter Nonnen. Z.B. :
 "Domna" erfährt, daß aus ihrem Munde beim Gebet leuchtende Feuerkugeln steigen. Sie wird infolgedessen stolz, blickt auf die Mitschwester herab und verscherzt die Gnadengabe und einen seligen Tod (c. 6, col. 1076-7). - Hartnäckige Sünderinnen wollen trotz mißglückter Flucht ihre Schuld nicht gestehen. Von dämonischen Stimmen und schwarzen Schatten ermuntert, verweigern sie das Bekenntnis. Sie sterben, Flammen umgeben ihr Grab und verzehren die Leichname (c. 11, col. 1078-80). - Die göttliche Barmherzigkeit hält Nachtwache bei einer Schwerkranken: Eine Lampe mit Wasser und Öl, welche die Pflegerinnen zurückließen, zeigt sich anderen Tags mit Milch und heilemdem Balsam im Überfluß gefüllt (c. 11, col. 1981). - Eine Gefräßige sieht einen Eber ihre Mahlzeit teilen (c. 12, col. 1082).

- 165) Vogt, Die literarische Personenschilderung ..., S. 33-4;
- 166) Vita Aldegundis auctore Huchbaldo, c. 7, col. 863: "Misericordem in pauperes animum gerebat, divinis lectionibus mentem assidue pascebat; in respondendo cautissima, mitis omnibus, inter nobiles humilis, minoribus velut aequalis; in parcitate cibi et potus intantum abstinentiae dedita, ut sibi nulla sodalium aequiparari valeret." - Wörtlich entnommen der Vita Aldegundis secunda, ed. Bollandus, AA SS 30. Januar, c. 3, S. 1036;
- 167) Vita Anstrudis, c. 4, S. 68;
- 168a) Vita Herlindis et Reinulae, c. 11, S. 388;
 - b) Vita Herlindis et Reinulae, c. 9, 10, 13, 18, S. 388-9.- Die Vita schwelgt geradezu im Topos der militia spiritualis, gibt jedoch zur Illustration kein konkretes Exemplum. Von außerordentlichen Bußwerken redet sie oft, aber nur allgemein. Vgl. hierzu: Görres-Coudenhove, Vorwort zur Übersetzung bei: Koch, Hildegard v. Bingen und ihre Schwestern, S. 44 ff.;
- 169) Arbusow, Colores Rhetorici, S. 59; - Hellmann, Einhards literarische Stellung, S. 86 ff.; - Troll, Persönlichkeitsschilderungen in der historischen Literatur der Stauferzeit, S. 67; seine These, das frühmittelalterlich hagiographische Schema sei vorwiegend verbalen Charakters, erscheint allerdings fraglich. -Vogt, Die literarische Personenschilderung... S. 37;
- 170) Bossard, Über die Entwicklung der Personendarstellung S. 94;
- 171) Hellmann, Einhards literarische Stellung, S. 82 ff.;
- 172) Arbusow, Colores Rhetorici, S. 67;
- 173) Ueding, Geschichte der Klostergründungen der frühen Merowingerzeit, S. 61 - ähnlich: Hilpisch, Geschichte der Benediktinerinnen, S. 12; - Weber, Kulturgeschichtliche Probleme d. Merovingerzeit, S. 379 ff., erkennt zwar im allgemeinen Kunstfertigkeit und handwerkliches Geschick, setzt indes hinzu: "Aber das Bild hat eine bedenkliche Lücke. Man erfährt wenig von geistiger Bildung und Wissenschaft" (S. 381).
- 174) Bihlmeyer-Tüchle, Kirchengeschichte I, S. 380; 438; - Ueding, Geschichte der Klostergründungen der früheren Merowingerzeit, S. 52 ff.; 215;
- 175a) Caesarius, Statuta Sanctarum Virginum,
 - Klausur: c. 2, S. 102;
 - Gebet, Lesung, Meditation: c. 15-20, S. 105;
 - Psalmensang: c. 66, S. 120;
 - Verbot des Privateigentums in jeder Form: c. 17, S. 105, c. 21, S. 106;

- Verbot der Einzelzimmer, auch für Kranke: c. 9, S. 104;
 Verbot der Eigen- und Einzellarbeit: c. 29, S. 108;
 Begünstigung der Kranken und durch Erziehung Anspruchsvolleren beim Essen und Trinken: c. 30, S. 109; c. 42, S. 112;
- b) Saint Jérôme Lettres, ep. 107: Ad Laetam, ed Labourt, t. V., c. 10, S. 71; - vgl. auch: Dörries, Mönchtum und Arbeit, S. 17 ff.; Hauck, "Arbeit", RAC I, col. 585-90; - Steidle, Die Regel St. Benedikts, Exkurs zu Kap. 48, S. 248: Handarbeit, die aber nie Selbstzweck sein darf und den Geist der Meditation überläßt, mag den Lebensunterhalt besorgen und Anfechtung eindämmen. Eine schlichte, stille, mechanische Beschäftigung (das Flechten von Matten und Seilen) genügt. - Ganz in diesem Sinne untersagt Caesarius die Anfertigung von Stickereien etc. zum Vergnügen und schreibt den Nonnen das Wollespinnen vor: Statuta, c. 8, S. 104; c. 16, S. 105;
- c) Statuta, c. 46, S. 114: "ne per istam incautam et honestati inimicam familiaritatem fama monasterii laedi possit."
- d) Statuta, c. 45, S. 114: "quia in monasterio, quod non spiritalibus, sed humanis tantum oculis placet, esse non debet."
- e) Statuta, Institution des Provisors: c. 36, S. 111;
 als Almosenier: c. 42, S. 113;
 gegen das direkte Almosenspenden: c. 42, S. 113;
 gegen Besuche und Gastmähler: c. 37; 39, S. 111, 112;
 gegen die Aufnahme kleiner Kinder: c. 7, S. 104;
 gegen die Patenschaft der Nonnen: c. 11, S. 104;
- f) Statuta, c. 47, S. 114-5;
- 176) Venantius Fortunatus, Carmina, ed. Leo, MG AA IV₁, X ff., S. 262 ff.; - dazu: Aigrain, Sainte Radegonde, Chap. 6, S. 109 ff.; - Salin, La Civilisation Mérovingienne I, S. 437; - Ueding, Geschichte der Klostergründungen der früheren Merowingerzeit, S. 114 ff.;
- 177) Vita Austrebertae, c. 11-2, S. 421-2; - Vita Balthildis, c. 7, S. 489-90; - Vita Bertiliae, c. 5, S. 105; - Vita Sadalbergae, c. 8, S. 54; - dazu: Bihlmeyer-Tüchle, Kirchengeschichte I, S. 380 ff.; - Hilpisch, Die Doppelklöster, S. 45 ff.; - Schmitz, Geschichte des Benediktinerordens I, S. 58 ff.;
- 178) Vita Hunegundis auctore Bernero, Prolog, col. 50-1: "Dieselbe Natur nämlich, die dem Manne die tödliche Speise reichte, bietet auch in den heiligen Jungfrauen allen das Beispiel der Enthaltensamkeit; und die zuerst leichtsinnig ihrem Fall zustimmte und das Unheil gebar (=mater calamitatis existeret), widerstand später tapfer durch die Gnade Christi,

daß sie den Teufel überwältigte und huldvoll erwählt wurde zur glücklichen Schwester und Mutter des Erlösers."

- 179) Saint Jérôme Lettres, Ep. 39. Ad Paulam de morte Blesillae, ed. Labourt, t. II, c. 1, 6, S. 72, 82; - Vita Radegundis, liber I, c. 21-5, S. 371-3; - Vita Geretrudis, c. 6, S. 459B: Die Heilige stirbt in jungen Jahren "ob nimiam abinentiam et iugem custodiam."
- 180) Emonds, "Benedikt v. Nursia, RAC II, col. 132; Emonds, Geistlicher Kriegsdienst, S. 23 ff.; - ferner: Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, S. 6, 7; - Harnack, Militia Christi, S. 12 ff.;
- 181) S. Benedicti Regula Monachorum, Prolog, S. 8. "Domino Christo vero Regi militaturus, oboedientiae fortissima atque praeclara arma sumis." - Über die "römische Kriegsterminologie" auch: Aulinger, Das Humanum i. d. Regel Benedikts v. Nursia, S. 46; - Brechter, St. Benedikt und die Antike, S. 186-7;
- 182) Holl, Die Vorstellung vom Märtyrer u. d. Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung, S. 524 ff.: "Das Zeugnis des Stephanus"; - dagegen v. Campenhausen, Die Idee des Martyriums i. d. alten Kirche, S. 64: "Die Vorstellung der Blutzeugen entsteht also dadurch, daß der Gedanke des Zeugnisses, das die Christen nicht anders als Christus selbst in der Welt vertreten, zusammentritt mit dem Gedanken an die ewige und endgültige Vollendung durch den Tod." - Siehe auch Malone, The Monk and the Martyr, in: Steidle, Antonius Magnus Eremita, S. 201 ff.;
- 183a) Pieper, Vom Sinn der Tapferkeit, S. 29: "Tapferkeit setzt Verwundbarkeit voraus, ohne Verwundbarkeit gibt es nicht einmal die Möglichkeit der Tapferkeit. - Tapferkeit ist im Grunde die Bereitschaft zu sterben, genauer gesagt: die Bereitschaft zu fallen, das heißt: im Kampfe zu sterben."
- b) v. Campenhausen, Die Idee d. Martyriums i. d. alten Kirche, S. 96, n. Origines;
- 184) v. Campenhausen, Die Idee d. Martyriums i. d. alten Kirche, S. 98; - Malone, The Monk and the Martyr, in: Steidle, Antonius Magnus Eremita, S. 215: der Tod durch die tägliche Askese als Martyrium in der Vita Antonii; - Viller-Rahner, Ascese u. Mystik i. d. Väterzeit, § 9, S. 38 ff.; - Weber, Kulturgeschichtliche Probleme d. Merovingenzeit, S. 349: Seit Martin und Caesarius gilt im gallofränkischen Raum die Askese mehr als das Martyrium.
- 185) Kierkegaard, Das Buch Adler oder der Begriff des Auserwählten, in: Einübung im Christentum und anderes, S. 393 ff.; - Kierkegaard, Furcht und Zittern, in: Die Krankheit zum Tode und anderes, S. 332;

- 186a) Vita Opportunae, c.3, S. 63: "si adfuisset gladius persecutoris, sponte pro Domino bibitura fuerit calicem passionis" etc.
- b) Vita Herlindis et Reinulae, c. 24, S. 390;
- c) Vita Bertilae, c. 8, S. 108; - dagegen der konkrete Fall der Aura v. Cordoba, die 30 Jahre lang ein frommes jungfräuliches Leben führt, in der Stunde der Bewährung aber zunächst versagt und erst, nachdem sie ihre Schwäche bereut und überwunden hat, das Martyrium durchsteht: Acta Aurae, c. 1-6, S. 652-3;
- 187) Bernards, Speculum Virginum, S. 42 ff.: hier ausführliche Belege aus dem einschlägigen Schrifttum; -v.Campenhause, die Idee d.Martyriums i.d.alten Kirche, S. 139 ff.;
- 188) Krusch, Edition der Vita Sadalbergae, S. 42: Sarkastischer Kommentar zur offenbaren Diskrepanz zwischen Ideal und Tatsache: Trotz ihrer immer betonten Neigung zum jungfräulichen Stand heiratet die Heilige zweimal - natürlich stets gegen ihren Wunsch und nur, weil es Eltern oder König befehlen - und wird die Mutter von fünf Kindern.
- 189) Vita Chrothildis, c. 11, S. 346:"Nemo estimet hanc sanctam... expertem a martirio sine igne et ferro ... Pertransiuit enim gladius animam ipsius ... corda gentis pagane et ferocissime scilicet Francie, blanditiis emollit et sanctis exortationibus et orationibus sedulis per beatum Remigium ad Deum convertit."
- 190) Passio Desiderii et Reginfridi, c. 7-8, S. 60 ff.; - Passio Leudegarii antiquissima, c. 33, S. 314;
- 191) Vita Anstrudis, c. 5, S. 68 ff.; - Vita Odiliae, c. 20, S. 48; - Vita Opportunae, c. 12-5, S. 65; - Vita Rictrudis, c. 7, col. 835; -
- 192) Vita Austrebertae, c. 13, S. 422;
- 193) Fichtenau, Das karolingische Imperium, S. 113, 153 ff.;
- 194) Passio Sigismundi regis, c. 9, S. 388; - Gregor, Historiarum Libri X, 1. III, c. 5-6, S. 100-2; - dazu Clauß, Die Heiligen des Elsaß, S. 226; - Stückelberg, Die Schweizerischen Heiligen des Mittelalters, S. 107 ff. -
Die Passio wurde vor 750 zu St. Maurice geschrieben.
- 195) Curtius, Europäische Literatur u. lat. Mittelalter, S. 32-3: die Zeit von Theoderich bis Karl dem Großen;
- 196a) Aigrain, Sainte Radegonde, S. 46 ff., weist nach, daß Medardus v. Noyon um 555, entgegen dem kirchlichen Gebrauch in solchen Fällen, die Königin zur "monacha" weihte.
- b) Aigrain, Sainte Radegonde, S. 37, 40;
- 197) Görres, Aus der Welt der Heiligen, S. 176 ff.;

- 198a) Vita Radegundis, liber I, c. 4-6, S. 366-7;
b) Vita Radegundis, liber I, c. 12, S. 368;
"Si me consecrare distuleris et plus hominem quam Deum timueris,
de manu tua, pastor, ovis anima requiratur!"
c) Vita Radegundis, liber I, c. 12, S. 368-9;
- 199) Riché, Note d' *Hagiographie Mérovingienne*, S. 375: Rusticula wird
556 geboren, tritt nach 7 Jahren in St. Jean ein; 2 x 7 Jahre nach
ihrem Auftreten bei Hofe stirbt sie 633, 77jährig.
- 200a) Vita Rusticulae, c. 3, S. 341; - Riché, Note d' *Hagiographie Méro-*
vingienne, S. 371, verweist gegenüber Krusch auf Parallelen bei
Venantius Fortunatus, Carmina, MG AA IV₁, IV, 26, 28, S. 95, 100;
b) Riché, Note d' *Hagiographie Mérovingienne*, S. 372;
- 201a) Vita Anstrudis, c. 11-3, S. 71, - dazu; Hauck, *Kirchengeschichte*
Deutschlands I, S. 372, Anm. 5;
b) Vita Anstrudis, c. 14, S. 72;
c) Vita Anstrudis, c. 4, S. 68; - n. S. *Benedicti Regula* 4, 20
d) Vita Anstrudis, c. 15, S. 72-3;
e) Vita Anstrudis, c. 16, S. 74; - Hauck, *Kirchengeschichte Deutsch-*
lands I, S. 372, und; Souplet-Henry, *Sainte Salaberge*, S. 3; Bal-
duin, der Anstrudis Bruder, ist als Anhänger der Arnulfinger über-
haupt Opfer eines politischen Mordes geworden.
- 202) Vita Rictrudis, c. 17, col. 844; Unter den Schlägen ihres Bruders
Maurontus stößt sie so heftig gegen den Knauf des Schwertes jenes
Knappen, der sie festhält, daß sie zeitlebens an Bluthusten leidet.
- 203a) Vita Odiliae, c. 8, S. 42; - dazu; Clauß, *Die Heiligen des Elsaß*,
S. 68-9;
b) Gregor, *Historiarum Libri X*, l. IX, c. 35, S. 456;
- 204) Vita Aldegundis antiquissima, c. 3, S. 316: Nur kurz und allgemein
wird berichtet, daß die Heilige im heiratsfähigen Alter sich Christus
zum Bräutigam erwählte. - dagegen Vita Aldegundis auctore Hucbaldo,
c. 8-11, col. 863-6: Eine lange Erzählung geht auf den tapferen Wi-
derstand der Jungfrau ein, die, von der Mutter zur Ehe gedrängt, wäh-
rend der Hochzeitsvorbereitung ihre Aussteuerwäsche der Kirche schenkt
und in die Wildnis flieht. - Vita Anstrudis, c. 2, S. 67: obwohl die
Heilige längst von ihren Eltern Gott versprochen ist: Vita Sadalbergae,
c. 11, S. 55-6; - Vita Austrebertae, c. 7, S. 420; - Vita Geretrudis,
c. 1, 2, S. 454-6; - Vita Glodesindis I, c. 5-10, S. 203-4; - Vita
Opportunae, c. 2, S. 62-3; - Vita Rictrudis, c. 8, col. 836 - 7; -
Vita Rusticulae, c. 3, S. 341;

- 205) Passio Maxellendis, c. 8-12, S. 583-4; Trotz ihres Widerspruchs von den Eltern verlobt, wehrt sich die Heilige gegen die Entführung durch den Bräutigam und wird von ihm getötet.
- 206) Vita Hunegundis auctore Bernero, c. 4-15, col. 52-8;
Van der Straeten, Ste. Hunégonde d'Homblières, S. 54-5;
- 207) Grönbech, Kultur und Religion der Germanen I, S. 68, 303 ff.; - II, S. 62; - Heer, Europäische Geistesgeschichte, S. 88;
- 208) Krusch, Edition SS rer. Merov. I², S. XXI;
- 209) Krusch, Edition SS rer. Merov. II, S. 341;
- 210) Krusch, Edition SS rer. Merov. II, S. 217; - Wattenbach-Levison I, S. 114-5;
- 211a) Gregor, Historiarum Libri X, l. II, c. 28-30, S. 73-6; - Levison, Zur Geschichte des Frankenkönigs Chlodowech, in: Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit, S. 202 ff., geht auf die Widersprüche in Gregors Darstellung ein: Die Taufe des Königs folge zwar unmittelbar auf die Alemannen- und Westgotenkriege, sei aber das Ergebnis eines längeren Sympathisierens mit dem katholischen Glauben. - Dies bestätigt die bedeutsame Mitwirkung der Chrothilde.
 - b) Gregor, Hist. Libri X, l. II, c. 43, S. 94; l. III, c. 18, S. 120;
- 212) Vita Chrothildis, c. 3, S. 343; - Liber Historiae Francorum, c. 11-2, S. 254-8;
über die Ehe als "Kauf" bzw. Gabentausch: Grönbech, Kultur und Religion der Germanen II, S. 8, 346 ff.;
- 213a) Vita Chrothildis, c. 5, S. 343;
 - b) Vita Chrothildis, c. 11, S. 346;
- 214) Ehrismann, Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters II, S. 296-7; Authari-Rothers Brautfahrt;
- 215) Hallinger, Gorze-Kluny I, S. 504;
- 216) Gregor, Historiarum Libri X, l. III, c. 6, S. 101-3; - Liber Historiae Francorum, c. 12-3, S. 258-9; hier schon die Aufforderung an Chlothar, ihr das Elternerbe wiederzuschaffen.
- 217a) Gregor, Historiarum Libri X, l. III, c. 18, S. 117-8;
 - b) Gregor, Historiarum Libri X, l. II, c. 29, S. 75;
 - c) Gregor, Historiarum Libri X, l. III, c. 18, S. 118-9; - über die Symbolik Schwert-Schere und die germanische Haarheiligkeit auch: Grönbech, Kultur und Religion der Germanen, II, S. 124-5; und: Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter, S. 20;
- 218) Vita Chlodovaldi, c. 7, S. 354;

- 219) Schnürer, Die Anfänge d. abdl. Völkergemeinschaft, S. 110-1;
- 220a) Vita Rictrudis, c. 6, col. 834-5; -Grönbech, Kultur und Religion der Germanen I, S. 297 ff.; - dagegen: v. Hildebrand, Die Ehe, S. 10, bes. 19: "Aber dieser primäre Zweck ist nicht der einzige Sinn dieser körperlichen Gemeinschaft und subjektiv nicht einmal ihr primärer Sinn; ihr Sinn ist in erster Linie die Realisierung dieser erhabenen Lebensgemeinschaft." - Michel, Ehe, S. 46: "Heiligung durch die geschlechtliche Begegnung... Eben darin ereignet sich das Sakrament."
- b) Vita Rictrudis, c. 5, col. 834;
- 221) Forcellini, Totius Latinitas Lexicon, "virtus" t. VI, S. 358, I: "Cuiuscumque rei vigor, in se perfecta, et ad summum perducta natura, Quod autem absolutum, id est virtus, quasi perfectio naturae," S. 369, III: "pro fortitudine militari, constantia"; - "mores" t. IV, S. 181, I: "institutum consuetudine usuque firmatum"; S. 182, IV: "ratio vitae cuiusque";
- 222a) Vita Rictrudis, c. 7, col. 835;
- b) Vita Rictrudis, c. 8, col. 836-7;
- 223) Ehrismann, Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters II, S. 105; - Rall, Zeitgeschichtliche Züge ..., S. 271;
- 224) Vita Rictrudis, c. 8, col. 836: "Et quia ex tribus philosophiae partibus illam quam maxime quae est in actione et causa recte conservandi apprehenderat, quae Graece ethica, Latine moralis dicitur, et bene vivendi magistra cognoscitur, quae etiam in quatuor principales virtutes, prudentiam scilicet, atque iustitiam, fortitudinem et temperantiam dividitur... sicut per iustitiam Deo magis quam hominibus obedire disposuerat, et per fortitudinem nec illecebris emolliri, nec adversis frangi poterat; sic per prudentiam caute indignationem a se regiam submovere, et per temperantiam humilitatis regulam modumque vitae in omni verbo vel opere servare satagebat." Über die Kardinaltugenden speziell: Dictionnaire de Théologie Catholique; Gardeil, "Cardinales", t. II, col. 1714-7; - Noble, "Prudence", XIII, 1023-76; - Baucher, "Justice". VIII, 2001-20; - Oblat, "Force", VI, 537-9; - Michel, "Tempérance", XV, 94-9; - die Schriften von Pieper: Traktat über die Klugheit, - Über die Gerechtigkeit, - Vom Sinn der Tapferkeit, - Zucht und Maß; - ferner: Schilling, Handbuch der Moraltheologie I, S. 190 ff.;
- 225) Ambrogio, Dei doveri degli ecclesiastici (= De officiis Ministrorum), I, c. 127, S. 125; - ähnlich: Augustinus, De Civitate Dei Libri XXII, I, XIX, c. 21, S. 687-8; - vgl. hierzu: Dittrich, Geschichte

der Ethik II, S. 218, 224;

- 226a) Vita Rictrudis, c. 13, col. 839-40: "At bona Rictrudis inter adversa fortis et longanimis quid tunc ageret duabus sibi occurrentibus affectionibus animi valde contrariis, gaudii scilicet ac moeroris, ... Virilis tamen, quod ei inerat, animi robur muliebrem superavit affectum..."
- b) Vita Rictrudis, c. 16, 17, col. 843-5;
- c) Vita Rictrudis, c. 18, 19, col. 845-6;
- 227) Vita Rictrudis, c. 12, col. 839: "gymnasium monasteriale ubi stadium vitae praesentis agonizando percurreret, et contra diabolium luctando decertaret, palaestricorum more sic nuda ne in aliquo ab adversario maligno teneri posset, et oleo peruncta gratiae coelestis ingreditur..." s. auch: v. Franz, Die Passio Perpetuae, S. 408 ff.; Die karthagische Märtyrerin Perpetua sieht sich in den Träumen vor ihrem Tod zuletzt in einen Mann verwandelt, der nackt, aber von hilfreichen Jünglingen gesalbt, in der Arena mit dem "Ägypter" ringt. - v. Franz interpretiert dieses Bild sehr eingehend; auch hier wird der "Sieg" erst möglich nach der Vernichtung der physischen Natur.
- 228) Vita Herlindis et Reinulae, c. 24, S. 390;
- 229a) Vita Anstrudis, c. 7, S. 69;
- b) Vita Anstrudis, c. 9, S. 70;
- 230a) Vita Austrebertae, c. 12, S. 421: "rigorem propositi sui fortiter tenens, neque ad dexteram, neque ad sinistram declinabat" etc.
- b) Vita Austrebertae, c. 12, S. 422;
- c) Vita Austrebertae, c. 9, 14, S. 421, 422;
- 231) Burck, Die altrömische Familie, S. 49;
- 232) Arbusow, Colores Rhetorici, S. 73: Homoioteleton, Parallelismus als Kriterium der Reimprosa; - Polheim, Die lateinische Reimprosa, S. 373-8;
- 233a) Vita Austrebertae, n. Jakob, I, 23; c. 6, S. 420; ferner: "Quadam vero die, cum vultum speciei suae more infantium in aquis contempleretur ... apparuit ei quoddam velamen capiti eius impositum ... deposcebat, ut quod ei Dominus in umbra fuerat dignatus ostendere, in veritate compleret."
- b) Vita Austrebertae, c. 7, S. 420;
- c) Vita Austrebertae, c. 12, S. 422;
- d) Vita Austrebertae, c. 5, S. 420: schon bei der Geburtsverkündigung: "adueniente tempore, quo in huius mundi umbrosa caligine ex vterinis tenebris illa clara lucerna deberet prorumpere..."

- 234) Vita Geretrudis, c. 4, S. 458; - ähnlich: Vita Aldegundis antiquissima, c. 7, S. 318; c. 10, 11, 12, S. 319;
- 235) De virtutibus S. Geretrudis, c. 5, 6, S. 466-7;
- 236) Van der Essen, Étude critique, S. 435-6;
- 237a) Wattenbach-Holtzmann I/1, S. 100, Anm. 59;
b) Sermo de vita Amalbergae, c. 4-6, col. 552;
- 238a) Van der Essen, Étude critique, S. 179-82; - Wattenbach-Holtzmann I/1, S. 116, Anm. 114; Verfasser ist vielleicht Ornulf v. Gent;
b) Vita Amalbergae, c. 6-37, S. 92-100; c. 41-2, S. 101;
- 239) Van der Essen, Étude critique, S. 182-6;
- 240) Kampmann, Antropologische Grundlagen ganzheitlicher Frauenbildung II, S. 287 ff., 334 ff: Der Frau eigne die "andere Logik" der bildhaften Schau und des Symboldenkens. -
Wir erinnern an das Fischsymbol bei Aldegundis (s. Anm. 51). - Ein glücklicher Fischfang zur Sättigung ihrer Gefährten gelingt auch Rusticula, Vita, c. 4, S. 341; und mittelbar Sadalberga, Vita, c. 23, S. 63; - Antik-romantisch verbrämt kehrt es in der bekannten Szene in der Vita Verenae posterior wieder, da der Fisch der Heiligen einen durch fremde Bosheit abhanden gekommenen Ring zurückerstattet: "O fidelis piscis, qui mavult mori, nisi redderetur thesaurus virgini. O animal irrationabile multum fideli (us) rationabili animali, videlicet homine!" Vgl.: Reinle, Die hl. Verena v. Zurzach, c. 6, S. 42; Kommentar zum Ringmotiv: S. 45-6;
- 241) Pieper, Über die Gerechtigkeit, S. 37: Maß und Tapferkeit "sind nicht eigentliche Verwirklichung des menschlichen Gutes"; sie dienen zur "Schaffung der Voraussetzung, der freilich unerläßlichen Voraussetzung für die eigentliche Verwirklichung des Guten". - Bergson, Die beiden Quellen der Moral u. d. Religion, S. 49: "In Wahrheit muß man hier durch den Heroismus hindurch, um zur Liebe zu gelangen."
- 242) Hengstenberg, Christliche Askese, S. 222: "In jeder echten Askese liegt ein Erfüllungsmoment gerade jener Neigungen, die nicht zu ihrem Objekt kommen."
- 243) Pirenne, Geburt des Abendlandes, S. 285-6;
- 244) Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter, S. 48-68; über den Entscheid zwischen dem germanischen Legitimitäts- und dem kirchlichen Idoneitätsprinzip. - Schnürer, Die Anfänge d. abld. Völkergemeinschaft, S. 188 ff.;
- 245a) Schieffer, Winfrid-Bonifatius, S. 257;
b) Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter, S. 67;

- 246) Bihlmeyer-Tüchle, Kirchengeschichte II, § 80, S. 12 ff.: Die ags. Mission auf dem Festlande. Willibrord und Bonifatius. Die Erneuerung der fränkischen Kirche. - Neuß, Die Kirche des Mittelalters, S. 41;
- 247) Stengel, Kaisertitel und Souveränitätsidee, S. 26 ff.; - dagegen modifizierend: Erdmann, Die nichtrömische Kaiseridee, in: Forschung zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters, S. 8 ff.; 44;
- 248) Günter, Das deutsche Mittelalter I, S. 3, 4, 42-6; - Holtzmann, Geschichte d. sächs. Kaiserzeit, S. 6; - im allgemeinen: Bihlmeyer-Tüchle, Kirchengeschichte II, § 80, S. 38 ff.;
- 249) v. Schubert, Die Geschichte d. deutschen Glaubens, S. 22;
- 250) Franken und Bayern: Nadler, Literaturgeschichte d. deutschen Stämme u. Landschaften I: Die altdeutschen Stämme, S. 39 ff; 48 ff.; - über den westfränkischen Süden: Riché, Note d' Hagiographie Mérovingienne, S. 377; - über die enge Beziehung zu England: Nadler II: Sachsen und das Neusiedelland, S. 13 ff.;
- 251) Stammbaum der Liudolfinger: Holtzmann, Geschichte d. sächs. Kaiserzeit, S. 35; - Stammbaum der Mathilde und der Sippe Widukinds: Wilmans, Die Kaiserurkunden der Provinz Westfalen I, Münster 1867, S. 431 ff.; 438; - Widukind als Stammvater der deutschen Herrscher von den Ottonen bis zum letzten Stauferkönig wird ausdrücklich in der Kölner Königschronik genannt; Wiedergabe bei: Günter, Das deutsche Mittelalter I, Abb. VIII, S. 328; über die Zugehörigkeit zur stirps regia als Vorbedingung zu den Königswahlen 1024 und 1138: Günter, Das deutsche Mittelalter I, S. 95; 189;
- 252) Über das ottonische Heerkaisertum seit 955: Beumann, Die sakrale Legitimierung des Herrschers im Denken der ottonischen Zeit, S. 40 ff.; - Lotter, Die Vita Brunonis des Ruotger, S. 90 ff.; - Mittels, Der Staat des Hohen Mittelalters, S. 119-20; - gegen die nicht durchwegs überzeugende Widerlegung, die fraglichen Quellenbelege aus Widukind und der älteren Mathildenvita meinen Ereignisse des Jahres 966, nicht 955, von: Lintzel, Miscellen zur Geschichte des 10. Jahrhunderts, S. 101 ff.; - allgemein: Holtzmann, Geschichte d. sächs. Kaiserzeit, S. 165; - Stengel, Kaisertitel und Souveränitätsidee, S. 16, 28;
- 253) Günter, Das deutsche Mittelalter I, S. 47;
- 254) Günter, Kaiser Otto der Große, S. 194; - Heer, Die Tragödie des Heiligen Reiches, S. 10 ff.: Einheit von "humilitas", "nobilitas" und "milite". "Es gibt in dieser ottonischen Welt keine Trennung zwischen Königtum und Priestertum, germanisch-feudal Werthafem und einer stark alttestamentlich gefärbten politischen Christlichkeit." - "Gottes-

dienst ist liturgische Feier voll Glanz und Machtentfaltung, in sakralen Heerzügen werden Reliquien übertragen."

- 255) Hauck, Geblütsheiligkeit, S. 190, spricht in diesem Fall über die "charakteristische Abwandlung der kirchlichen, an die einzelne Person gebundene Heiligkeit wirkungsmächtigster Tugend durch den Gedanken der Geblütsheiligkeit."
- 256) Beumann, Die Historiographie des Mittelalters ..., S. 480; - Hauck, Mittellateinische Literatur, col. 1873; - vgl. bes. Hrotsvith, Gesta Ottonis, in: Opera omnia, S. 231, 1 ff.:
"Postquam rex regum, qui solus regnat in aevum,
Per se cunctorum transmutans tempora regum,
Iussit Francorum transferri nobile regnum
Ad claram gentem Saxonum..."
- 257) Translatio Pusinnae, c. 1, S. 541: "Nobilis et strenua, iuxtaque dorem naturae sagacissima gens Saxonum, ab antiquis etiam scriptoribus memorata... verbi divini foedera, et fidem in Deum et spem beatitudinis suscepit aeternae..." - zur Datierung: Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter I, 7. Aufl. S. 304; und Wilmans, Die Kaiserurkunden der Provinz Westfalen I, S. 302;
- 258a) Widukindi Rerum gestarum Saxonicarum libri tres, I.I, c. 34, S. 48, 8 ff.; - dazu: Beumann, Die sakrale Legitimierung des Herrschers ..., S. 22; - Heer, Die Tragödie des Heiligen Reiches, S. 111;
- b) Translatio Pusinnae, c. 4, 5, S. 543; - dazu: Wilmans, Die Kaiserurkunden der Provinz Westfalen I, S. 278 ff.; Herford und Corvey (gegr. 823) sind Stiftungen eines fränkisch-sächsischen Brüderpaares aus der karolingischen Verwandtschaft.
- 259a) Vita Mahthildis I, c. 4, S. 576, 47;
- b) Vita Mahthildis I, c. 6, S. 577, 23; entsprechend dem Ideal des freigebigen "rex pacificus", etwa bei Sedulius v. Lüttich, siehe: Booz, Fürstenspiegel des Mittelalters bis zur Scholastik, S. 36;
- 260) Krusch, Kulturbilder aus dem Frankenreiche zur Zeit Gregors von Tours, S. 785 ff.;
- 261) Translatio Pusinnae, c. 11-2, S. 546; "quod signa magis infidelibus quam fidelibus necessaria sunt" (c. 11); - Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II, S. 772-6, verallgemeinert das Phänomen der Wundersucht in der späteren Karolingerzeit. Die Translationen, wie man am obigen Beispiel sieht, hängen nicht notwendig damit zusammen.
- 262) Günter, Kaiser Otto der Große, S. 193;
- 263) Beumann, Die Historiographie d. Mittelalters ..., S. 451; - Lintze,

- Die Mathilden-Viten ..., S. 161-6;
- 264) Holtzmann, Kaiser Otto der Große, S. 151; - ähnlich: Grundmann, Die Frauen u. d. Literatur im Mittelalter, S. 135; und: Heer, Europäische Geistesgeschichte, S. 74;
- 265) Vogelsang, Die Frau als Herrscherin im hohen Mittelalter, S. 22;
- 266) Vogelsang, Die Frau als Herrscherin im hohen Mittelalter, S. 27-8; - über die Quedlinburger Mathilde auch: Erdmann, Die Würde des Patriarchus unter Otto III. in: Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters, S. 97-9; - Stengel, Die Grabschrift der ersten Äbtissin von Quedlinburg, S. 361 ff.; - Unlirz, Jahrbücher des deutschen Reiches unter Otto II. und Otto III., II, S. 297 ff.;
- 267) Widukindi Rerum gestarum Saxoniarum libri tres, Prolog I, II, S. 61, 10: "Quae domina esse dinosceris iure totius Europae"; - über die Zueignung i. J. 968 an die 955 Geborene: Hirsch, Edition SS i. u. s. 1935³, S. XXV; und: Wattenbach-Holtzmann I/1, S. 27;
- 268) Vita Mahthildis I, c. 15, S. 581, 14 ff.; vgl. Günter, Kaiser Otto der Große, S. 189;
- 269) Günter, Kaiser Otto der Große, S. 192;
- 270a) Nadler, Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften II, S. 38 ff.; - v. Winterfeld, Deutsche Dichter des lateinischen Mittelalters, S. 445 ff.;
- b) Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II, S. 300 ff.; - Kuhn, Hrotsviths von Gandersheim dichterisches Programm, S. 181 ff.; - Wattenbach-Holtzmann I/1, S. 34;
- c) Lintzel, Die Mathilden-Viten..., S. 161-2;
- 271) Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I, S. 467-9; - Holder-Egger, Edition MG SS XV₁, S. 80; - Wattenbach-Levison 2, S. 177-8;
- 272) Lotter, Die Vita Brunonis des Ruotger, S. 111; - Ott, Edition SS nova series X, S. X; - Wattenbach-Holtzmann I/1, S. 89-90;
- 273) Bauerreiß, Kirchengeschichte Bayerns II, S. 3 ff.; - Waitz, Edition MG SS IV, S. 378; - Wattenbach-Holtzmann I/2, S. 257-8;
- 274) Die Vita wurde noch zu Lebzeiten Bernwards begonnen, später - etwa 1022-4 - überarbeitet; Pertz, Edition MG SS IV, S. 754 ff.; - Wattenbach-Holtzmann I/1, S. 58 ff.;
- 275) Die Vita prior entstand um 1035, die Vita posterior 1065; Pertz, Edition MG SS XI, S. 162 ff.; - Wattenbach-Holtzmann I/1, S. 63 ff.;
- 276) Datierung: Potthast II, S. 1537-8; - Pusinna lebte im späten 5. Jahrhundert.
- 277) Verena lebte um die Wende vom 3. zum 4. Jahrhundert; Reinle, Die

- hl. Verena von Zurzach, S. 21-2;
- 278) Leoba starb am 28. IX. - wohl 782; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I, S. 457, Anm. 6; - Rudolf v. Fulda schrieb die Vita 836; Levison, Boniface: German Mission and Reform of the Frankish Church, in: England and the Continent in the 8th Cent., S. 76, Anm. 2; - Waitz, Edition MG SS XV₁, S. 118 ff.; - Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter I, 7. Aufl. S. 260. - Im Prolog beruft sich der Autor auf indirekt übermittelte Schriften namentlich genannter Schülerinnen der Heiligen. Eine davon, Agatha, könne als zu Unrecht Verdächtige die besonderen Einzelheiten jenes Gottesurteils beige-steuert haben (Anm. 108); - andere mögen als aktiv Beteiligte von ihrer Neugier erzählen; Die jungen Mädchen, von denen sich die Äbtissin während der Mittagsruhe die Hl. Schrift vorlesen läßt, erlauben sich absichtliche Fehler, um bestätigt zu bekommen, daß die Schlafende wirklich dem Text zu folgen imstande ist (Vita, c. 11, S. 126). - Der ungünstigen Beurteilung der Vita bei: Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II, S. 678; und: Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I, S. 667; liegt der ausschließlich literarische oder psychologische Maßstab zugrunde, der nicht auf das hagiographische Genre paßt; - besser: Bossard, Über die Entwicklung der Personendarstellung..., S. 108-11; und: Zoepf, Lioba, Hathumor, Wiborada, S. IV;
- 279) Lokalisierung, Datierung (von Liutbirgs Todesjahr als 870, abweichend von den übrigen) bei: Grosse, Das Kloster Wendhausen, sein Stiftergeschlecht und seine Klausnerin, S. 54-5; 66; dazu: Menzel, Edition: Das Leben der Liutbirg, S. 2 ff.; und: Witte, Das Leben der Liutbirg, G. d. V. 97, S. 17 ff. - Die genannten Werke geben eine positive Kritik.
- 280) Die Ansichten über die Identität des Verfassers variieren ebenso wie die Wertungen seines Werkes; Heineken, Die Anfänge der sächs. Frauenklöster, S. 20 ff., nimmt für die Vita und den daran anschließenden Dialogus de obitu Hathumodae wegen der stilistischen Ungleichförmigkeit zwei verschiedene Verfasser an. - Aber auch innerhalb der Vita selbst entdeckt sie Widersprüche und stellt fest: "Gemeinsame Charakterzüge der Heiligen des ersten und der interessanten Kranken des zweiten Teiles gibt es nicht." - Hüffer, Kornevier Studien, S. 18-9, glaubt, Agius - der Mönch - habe als Arzt Zutritt in das sonst selbst Klerikern verschlossene Kloster gefunden. - Manitius, Geschichte der lateinischen Li-

teratur des Mittelalters I, S. 581, lehnt die früher gängige Meinung, die im Biographen den leiblichen Bruder der Hathumodas sieht, mit wenig überzeugenden Gründen ab. - Die Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit einer nahen Verwandtschaft räumen ein: Lehmann, "Agius" NDB I, S. 95; und: Zoepf, Lioba, Hathumot, Wiborada, S. 53. - Die ursprüngliche Ansicht, Agius sei Graf Liudolfs Sohn, bei: Grandaur, Das Leben des Abtes Eigil v. Fulda u. der Äbtissin Hathumoda v. Gandersheim, G.d.V. 25, S. VIII-IX; - Pertz, Edition MG SS IV, S. 165, auch Anm. 5; - Potthast II, S. 1360; - Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter I, 7. Aufl., S. 306; - bestätigt neuerdings: Holtzmann, Geschichte der sächs. Kaiserzeit, S. 56; - Kritik: Bossard, Über die Entwicklung der Personendarstellung..., S. 114, spricht von "pathologischen Erscheinungen eines überreizten Nervensystems" und zeigt kein weiteres Interesse für die eben psychologisch so ergiebige Darstellung. - Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I, S. 581-2, stempelt die Vita als "völlig legendarisch" zur hagiographischen "Dutzendware". - Eine maßvolle Mitte hält ein: Lehmann, Corveyer Studien, S. 7. - Uneingeschränkte Anerkennung zollen: Graundaur, Hüffer, Pertz, Wattenbach (S. 307), Zoepf (S. IX, X) in den genannten Werken.

- 281) Hartmann schrieb ab 973, Hepidann zwischen 1072 und 1076; beide beziehen sich auf eine (verschollene) unvollendete Vita, die Eckehard I. v. St. Gallen (um 900 - 973) verfaßte; vgl.: Doerr, Das Institut d. Inklusen in Süddeutschland, S. 56; - Schlumpf, Die Biographen der hl. Wiborada, S. 161 ff.; - Schröder, Der hl. Ulrich und die Reklusin Wiborada, S. 276 ff.; - Wattenbach-Holtzmann I/2, S. 240, auch Anm. 71;
- 282a) Gegen: Koepke, Edition MG SS X, S. 573; Adressat sei Otto III. Entstehungszeit die Spanne zwischen 996 und 1002, - hält man die Datierung auf 974 (oder 975) und die Widmung an Otto II. für gesichert: Beumann, Die sakrale Legitimierung d. Herrschers, S. 24; - Hauck, Geblütsheiligkeit, S. 228; - Jaffé, Das Leben der Königin Mathilde, G.d.V. 31a, S. V; - Lintzel, Die Mathilden-Viten..., S. 155; - Wattenbach-Holtzmann I/1, S. 38-9;
- b) Die Vita posterior wurde 1002-12 für Heinrich II. im Sinn der bayerischen Dynastie gestaltet; Lintzel, Die Mathilden-Viten..., S. 158 ff.; - Pertz, Edition MG SS IV, S. 282; Anm. 3; - Rall, Zeitgeschichtl. Züge..., S. 230; - Wattenbach-Holtzmann I/1, S. 40; - Polheim, Die lateinische Reimprosa, S. 41 ff., untersucht beide Arbeiten stilistisch

und folgert, sie beruhten auf ein- und derselben Vorlage. Die Vita posterior stelle nicht einfach die zweite Reaktion der älteren dar; sie übernehme z. B. keinen der dort vorgegebenen guten Reime, sondern bilde solche an der entsprechenden Stelle selbständig, aber ungeschickter. - Kritik und Würdigung s. u. Anm. 377. Vom Leben einer anderen durch Heirat der Liudolfingischen Sippe verbundenen Frau handelt die sonst wenig hervortretende Vita Idae. Die Heilige, Gattin des sächsischen Grafen Ekbert, starb zwischen 811 und 825. Uffo (= Uffing), ein Werdener Mönch, schrieb die Vita zur Erhebung ihrer Gebeine i. J. 980; siehe: Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter I, 7. Aufl. S. 303; - Wilmans, Edition, in: Die Kaiserurkunden der Provinz Westfalen I, S. 295 ff. ;

- 283) Hüffer, Das Leben der Kaiserin Adelheid, G. d. V. 35, S. V; - Pertz, Edition MG SS IV, S. 633; - Wattenbach-Holtzmann I/2, S. 302;
- 284) Die Heilige stammt mütterlicherseits aus dem niederlothringischen Herzogshaus und ist den Saliern verschwägert. Ihr Vater Megingoz gründete 973 den Villicher Konvent, den er seiner Tochter übergab. Die Biographin Bertha, Schwester des Brauweiler Abtes Wolfhelm, beruft sich auf die Mitteilungen einer alten Nonne, Engilrada, die der Heiligen als Kammerfrau gedient hatte. Vgl. Holder-Egger, Edition MG SS XV₂, S. 754, Anm. 3; und: Wattenbach-Holtzmann I/4, S. 668;
- 285) Vita Hathumodae, c. 1, S. 166; "ut, quia, quod summopere optastis, iam eam corporaliter intueri et habere non potestis, in vita quandam eius imaginem teneatis, et in exemplis et actibus eius ipsam vos habere putetis." -
Obitus Hathumodae, S. 176, 41; Trauer über den "modus" schädige das Augenlicht und die Gesundheit der Schwestern. - S. 183, 398 ff.: Durch St. Benedikt mahne Gott selbst zum "ne quid nimis." - S. 178, 135 ff.: Freilich, das gebe Agius zu, hart und bitter sei es, wenn der Mensch auf Erden seine Verwandten nicht mehr leibhaft sehen könne, doch der Geist ist mehr als der Körper und kennt keine Schranken. - S. 177, 97; Auch Christus und die Heiligen haben ihre Toten beweint.
- 286) Seint Jérôme Lettres, Ep. 108; Epitaphium S. Paulae, ed. Labourt, t. V., c. 7-14, S. 164-76; - hierüber auch: Kötting, Peregrinatio religiosa, S. 357-8;
- 287) Datierung der Reise, Entstehung der Vita- Hugeburg benützte Willibalds Tagebuchnotizen -: Aigrain, L' Hagiographie, S. 307; - Levison, England and the Church of Rome, in: England and the Continent in the 8th Century, S. 43-4; - Schieffer, Winfrid-Bonifatius, S. 176; - Wattenbach-

- Levison 2, S. 178;
- 288) Vita Willibaldi et Wynnebaldi, c. 4, S. 92-102;
- 289) Bihlmeyer-Tüchle, Kirchengeschichte II, § 80, S. 12 ff.; - Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I, S. 389 ff.; - Levison, England and the Church of Rome, S. 15 ff.; - The Frisian Mission, S. 45 ff.; Boniface. German Mission and Reform of the Frankish Church, S. 53 ff.; From Pippin to Charles the Great, S. 94 ff.; in: England and the Continent in the 8th Century; - Neuß, Die Kirche des Mittelalters, S. 34 ff.; - Schmitz, Geschichte des Benediktinerordens I, S. 58 ff.; - Steidle, Die Regel St. Benedikts, S. 37;
- 290) Heineken, Die Anfänge der sächs. Frauenklöster, S. 84-8; - Weyh, Studien zum Persönlichkeitsbild der Frau..., hier Angabe weiterer einschlägiger Literatur.
- 291) Schieffer, Winfrid-Bonifatius, S. 162-5;
- 292) Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I, S. 459, 467 ff.;
- 293) Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I, S. 453; - Schnürer, Die Anfänge d. abendl. Völkergemeinschaft, S. 178-9; - Sykutris, "Epistolographie", RE Suppl. V, col. 219;
- 294) Hilpisch, Geschichte der Benediktinerinnen, S. 20;
- 295) Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche I, S. 169 ff.; - Schmitz, Geschichte des Benediktinerordens I, S. 58 ff.;
- 296) Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche I, S. 455: "Augustiner Chorfrauen" nach "De institutione sanctimonialium" der Aachener Synode von 816;
- 297) Günter, Kaiser Otto der Große, S. 190: Gandersheim sei seit seinem Beginn ein Damenstift ohne Gelübde gewesen. - Heineken, Die Anfänge der sächs. Frauenklöster, S. 97 ff.: In Gandersheim habe es keine "Regel" gegeben. Die sächsischen Konvente, ihrer Sonderstellung entsprechend, seien zwar kirchlich gebunden gewesen, doch weder als Benediktinerklöster, noch als Kanonissenstifter anzusehen. - Dies widerlegt mit ihren zahllosen Anspielungen auf die Benediktinerregel (s.u. Anm. 306) die Vita Hathumodae, c. 3, S. 167, 37: "sub regulari disciplina" wächst Hathumoda schon in Herford auf, - sowie der Obitus Hathumodae, S. 188, 663, mit der im Traum geschauten Übergabe des Regelbuches an die Nachfolgerin Geberge.
- 298) Hilpisch, Geschichte der Benediktinerinnen, S. 18;
- 299) Aulinger, Das Humanum i.d. Regel Benedikts v. Nursia, S. 26 ff.; - Haggenmüller, Velut naturaliter ex consuetudine, S. 65 ff.; - Pichery, Edition Jean Cassien, Conférences, S. 20 ff.; - Steidle, Die

Regel St. Benedikts, S. 24-8;

- 300) Dedler, Vom Sinn der Arbeit nach der Regel des hl. Benedikt, S. 107, 115;
- 301) Bopp, Die Demutsstufen der Benediktinerregel, S. 246 ff.; - Bucher, Das Bild vom Menschen i. d. Regula Benedicti, S. 42-3; - Haggenmüller, *Velut naturaliter ex consuetudine*, S. 73; - Hilpisch, Geschichte der Benediktinerinnen, S. 9; - Walter, Die benediktinische Discretio, S. 195 ff.;
- 302) Bihlmeyer-Tüchle, Kirchengeschichte I, § 57, 72, S. 294 ff.; 379 ff.; - Dempf, Die Ethik des Mittelalters, S. 52, 57;
- 303) Cassien, *Conférences (= Collationes)*, V 24, 2, S. 215;
- 304) Bihlmeyer-Tüchle, Kirchengeschichte I, S. 298; 380; 438; - Haggenmüller, *Velut naturaliter ex consuetudine*, S. 75; - Heer, Europäische Geistesgeschichte, S. 42-3;
- 305a) Herwegen, Sinn und Geist der Benediktinerregel, S. 416 ff.;
- b) Feuling, Die natürlichen Tugenden in St. Benedikts Regel, S. 21;
- c) Brechter, St. Benedikt und die Antike, S. 183-5; Emonds, "Benedikt von Nursia", RAC II, col. 132-4; - Herwegen, Sinn und Geist d. Benediktinerregel, S. 42-3; 85; - Schnürer, Die Anfänge d. abendl. Völkergemeinschaft, S. 167;
- d) Aulinger, Das Humanum i. d. Regel Benedikts v. Nursia, S. 96, 120 ff.;
- e) v. Hippel, Die Krieger Gottes, S. 68 ff.;
- 306) "gravitas": Regula c. IV: Quae sunt instrumenta bonorum operum, - c. VI: De taciturnitate; desgl. Vita Hathumodae, c. 2, S. 167; c. 7, 8, S. 169; - "De humilitate": Regula, c. VII; desgl. Vita Hath. c. 9, S. 169, - aber mit dem germanischen Sippenstolz als wirkungsvoller Folie: "Humilitatem vero tantam habuit, ut, cum esset clarissimo, ut in principio diximus, genere orta, et summo apud consorores loco constituta, nulla vel ad inclinandum faciliior, vel in verbis humilior, vel in habitu fere vilior appareret." -
- "De hospitibus suscipiendis": Regula c. LIII; desgl. Vita Hath. c. 6, S. 168;
- "De infirmis fratribus": Regula c. XXXVI, desgl. Vita Hath. c. 10; 19-20, S. 170; 173;
- "Si quid debeant monachi proprium habere": Regula c. XXXIII, desgl. Vita Hath. c. 5, S. 168; - hier anklingend an die Institutio sanctimonialium, c. 10, 12; vgl. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche I, S. 455; - der Institutio dagegen widerspricht das Verbot der Äbtissin, im Konvent Mägde zur Bedienung zu halten: Vita Hath. c. 6, S. 168;
- "Qualis debeat abbas esse", "De ordinando abbate": Regula c. II, c. LXIV;

Vita Hath. c. 6, S. 168: "Studebat... sicut loco excellebat, ita et vita praestare; studebat sicut nomine, ita et meritis excellere... Meminebat quod erat, meminebat quod dicebatur; cogitabat se matrem vocatam, cogitabat se abbatissae nomine censer, et ideo prodesse magis quam praesae gaudebat, et amari potius quam timeri cupiebat. Proinde cogitans, se non tam honorem quam onus suscepisse, nulli aliquando aliquid interdixit, quod ipsa fecisset; nulli aliquid praecepit, quod ipsa prius non adimpleret; ita subiectas ad bene agendum factis potius suis et exemplis incitans, quam disciplina cogens."

- 307) Arbusow, Colores Rhetorici, S. 74: Isokolon; - Vita Hathumodae, c. 8, S. 169;
- 308) Schilling, Handbuch der Moraltheologie I, S. 33-4;
- 309a) Vita Hathumodae, c. 7, S. 169;
b) Vita Hathumodae, c. 2, S. 167;
- 310) Pieper, Zucht und Maß, S. 41;
- 311) Walter, Die benediktinische Discretio, S. 201;
- 312) Pieper, Vom Sinn der Tapferkeit, S. 14;
- 313) Regula, c. XXXIV, c. LXIV, 40; dazu: Aulinger, Das Humanum i. d. Regel Benedikts v. Nursia, S. 209 ff.; - Dedler, Vom Sinn der Arbeit nach der Regel des hl. Benedikt, S. 117; - Feuling, Die natürlichen Tugenden in St. Benedikts Regel, S. 18 ff.; - Herwegen, Sinn und Geist d. Benediktinerregel, S. 242-4; Schnürer, Die Anfänge d. abendl. Völkergemeinschaft, S. 168; - Steidle, Die Regel St. Benedikts, S. 312; - Walter, Die benediktinische Discretio, S. 197;
- 314) Aulinger, Das Humanum i. d. Regel Benedikts v. Nursia, S. 56;
- 315) Herwegen, Sinn und Geist d. Benediktinerregel, S. 416;
- 316) Arbusow, Colores Rhetorici, S. 32: Parallelismus; - Vita Leobae, c. 7, S. 125, nach Regula c. II, 87;
- 317) Vita Hathumodae, c. 3, S. 168;
- 318) Vita Leobae, c. 11, S. 126: "Discretionem in omni actu ac dispositione sua magnopere servavit et rerum faciendarum finem semper adtendit, ne forte inconsulte coepta postmodum in perfectione sua paenitentiam sibi generarent". (Vgl. Regula c. III, 29-30); - "Lec-tionis studio tanta diligentia incubuit, ut... numquam divina pagina de manibus eius abscederet. - Et quia ad orationis studium et lec-tionis industriam mentis intentionem sciebat esse necessariam, in vigilando sicut et in ceteris virtutum studiis modum tenere consuevit".
- 319) Vita Hathumodae, c. 9, S. 169: Schon als Kind folgt Hathumoda fleißig und aufmerksam dem Unterricht, "zu dem man andere sogar mit

- Schlägen zwingen muß": c. 2, S. 167;
- 320) Vita Leobae, c. 4, S. 123-4;
- 321a) Vita Leobae, c. 11, S. 126;
- b) Vita Leobae, c. 7, S. 124-5;
- 322) Kampmann, Anthropologische Grundlagen..., S. 164;
- 323) Vita Hathumodae, c. 6, S. 168;
- 324) Vita Adelheidis, c. 3, S. 759;
- 325a) Aulinger, Das Humanum i. d. Regel Benedikts v. Nursia, S. 79-80;
- b) Aulinger, Das Humanum i. d. Regel Benedikts v. Nursia, S. 154;
- 326) Vita Adelheidis, c. 3, S. 759; Wo die Äbtissin eine Strafe zu verhängen genötigt ist, schickt sie der Schuldigen, damit diese nicht durch "tristitia" leide, erprobte "seniores" als Ratgeberinnen (Regula c. XXVII, 7); - c. 4, S. 760; Krankenpflege, (Regula c. II, 2: c. XXXVI);
- 327) v. Hildebrand, Die Ehe, S. 12;
- 328a) Buytendijk, Die Frau, S. 237;
- b) Buytendijk, Die Frau, S. 233;
- c) Buytendijk, Die Frau, S. 217;
- 329) v. Le Fort, Die ewige Frau, S. 75 n. Leon Bloy;
- 330) Buytendijk, Die Frau, S. 284; - Kampmann, Anthropologische Grundlagen..., II, S. 84, 123, 186 ff.; - Walter, Wesen und Macht der Liebe, S. 14-5, 31 ff.; - Warnach, Agape, S. 189, Anm. 2; S. 211;
- 331) Buytendijk, Die Frau, S. 285; - Kampmann, Anthropologische Grundlagen..., II, S. 182 ff.; - v. Le Fort, Die ewige Frau, S. 106;
- 332) Dictionnaire de Théologie Catholique, Dublanchy: "Carité", t. II, col. 2217 ff.; - Schilling, Handbuch der Moraltheologie II, S. 100-25; "eine Art Freundschaftsverhältnis Gott gegenüber... eine Tugend, die man nicht in Gottes- und Nächstenliebe zerlegen könne."
- 333a) Vita Hathumodae, c. 15, S. 171-2;
- b) Vita Hathumodae, c. 16, 17, S. 172;
- 334) Vita Leobae, c. 11, S. 126; - Vita Rusticulae, c. 6, S. 342: Als Kind lernt die Heilige im Schlaf die Psalmen.
- 335a) Vita Hathumodae, c. 20, S. 173;
- b) Vita Hathumodae, c. 10, S. 170: Ihre Boten besuchten auch die auswärtigen Kranken: "quicquid illis gratum in cibis esse putaret, miserit." - "Es läßt sich nicht sagen, mit wieviel besonderen und mannigfaltigen Gefälligkeiten sie leibliche Beschwerden zu lindern suchte, wie sie auf alle mögliche Art sorgte, daß weder das Nötige, noch irgend etwas Gewünschtes fehle."
- c) Vita Hathumodae, c. 18, S. 172;
- 336) "Mutter" ist ein ungewöhnlich häufig wiederkehrender Begriff. Wir zitieren:

Vita Adelheidis:

- c. 2, S. 756, 39: "beatissimae matris";
3, 46: "sanctae matris";
759, 23: "materna pietate";
28: "maternam in corde servans caritatem";
29: "materno affectu";
31: "sua maternitas";
32: "mater clementissima compassione pia";
4, 760, 3: "implevit nomen vel officium matris";
9: "acsi ex proprio utero genuisset illas";
6, 26: "ad sinum matris";
43: "materne deosculando";
46: "hanc matrem nostri septam omnium virtutum munimine..."
761, 4: "mater";
6: "Verumtamen illis quas in Vilika Domino par-
turiens lacte salutaris doctrinae nutritiv singula-
ritatem quandam materni affectus impartivit";
10: "Si quando vero filiae matris reditum meruerunt,
acsi ipsum Deum presentem vidissent, exultave-
runt, quia ut pullos sub alas congregat gallina,
sic omnes ad se traxit karitate ac benignitate
mira."
7, 761, 21: "maternae caritatis officium";
26: "a pia matre";
33: "pietate materna";
762, 5: "retinens maternae intentionis fidem";

337a) Vita Adelheidis, c. 6, S. 761;

b) Vita Adelheidis, c. 4, S. 760;

c) Vita Adelheidis, c. 6, S. 760;

d) Vita Adelheidis, c. 6, S. 761;

e) Vita Adelheidis, c. 6, S. 760, 43;

f) Vita Adelheidis, c. 3, S. 759, 30;

g) Vita Adelheidis, c. 7, S. 761;

h) Vita Adelheidis, c. 11, S. 763;

i) Vita Adelheidis, c. 12, S. 763;

338) v. Hippel, Die Krieger Gottes, S. 35;

339a) Kampmann, Anthropologische Grundlagen..., II, S. 334;

b) Kampmann, Anthropologische Grundlagen..., II, S. 165;

c) Kampmann, Anthropologische Grundlagen..., II, S. 232, 287 ff.;

340) Grönbech, Kultur und Religion der Germanen, II, S. 122-5;

341) Vita Radegundis, liber I, c. 33, S. 375;

- 342) Vita Wiboradae I, c. 32, S. 291; - über die etymologische Verbindung des Wortes "virginitas" zu "virere" = grünen; Forcellini, Totius Latinitatis Lexicon, t. VI, col. 353;
- 343) Vita Aldegundis antiquissima, c. 26, 27, S. 323; - Vita Austrebertae, c. 10, S. 421; - Vita Leobae, c. 13, S. 127-8;
- 344) Kommentar zu Is. 14, 13, 14: "Ponam sedem meam ad aquilonem, ero similis Altissimo", in: Vita Leobae, c. 5, S. 124: "per tumorem superbiae suae bestiis assimilatus est" etc. und: Vita Sadalbergae, c. 15, S. 58-9: "Nec immerito se in bestiarum ferarumque monstruosas deformat figuras variaque figmenta depromit... cum suis sequacibus in forma vermium, soricum vel qualibet deformi specie actus, mysterium operatur iniquitatis."
- 345a) Vita Wiboradae I, c. 18, S. 287; dazu: Görres-Goudenhove, Kommentar, bei: Koch, Hildegard v. Bingen und ihre Schwestern, S. 178;
- b) Kemper, Der Traum und seine Be-Deutung, S. 59 ff., 87 ff.;
- 346) Gregor, Historiarum Libri X, l. IX, c. 40, S. 466 ff.; - Gregor, Liber vitae patrum XIX: De beata Monegunde, in: Opera, Pars II, S. 736 ff.;
- 347) Grimlaici Regula solitariorum, col. 573 ff.; - über das ganze Thema eingehend: Doerr, Das Institut der Inklusen in Süddeutschland;
- 348) Vita Pusinnae, c. 12, S. 168: **Die Heilige zieht sich aus der Gemeinschaft ihrer sechs anderen gottgeweihten Schwestern in die Einsamkeit zurück.** - Vita Verenae I, c. 6, S. 27; - Vita Verenae posterior (=II), c. 7, S. 42; - Datierung der Vita Verenae II: Reinle, Die hl. Verena von Zurzach, S. 23, 47;
- 349) Vita Liutbirgae, c. 10; 18; S. 16; 22-3; - Vita Wiboradae I, c. 1; 12; S. 284; 286;
- 350a) **Vita Liutbirgae, c. 22, S. 26;**
- b) **Vita Wiboradae I, c. 31, S. 290;**
- 351) **Scheler, Vorbilder und Führer,** in: Schriften aus dem Nachlaß zur Ethik und Erkenntnislehre I, S. 287;
Eine merkwürdige Ausnahme für die fränkischen Viten sind Dämonenerscheinungen in den Visionen der Vita Aldegundis antiquissima, c. 8; 15; 22; S. 318; 320; 322;
- 352a) Vita Liutbirgae, c. 24, S. 27: "suae semper seductionis more vera quandoque falsis permiscens, ut cognitione veritatis facilius animum incautum valeat ad falsa protrahere" ...
- b) Vita Liutbirgae, c. 24, S. 27-8;
- c) Vita Liutbirgae, c. 25, S. 28-9;
- d) Vita Liutbirgae, c. 26, S. 29-31;

e) Witte, Übersetzung, S. 56, Anm. 55;

f) Vita Liutbirgae, c. 27, 28, S. 31-3;

g) Vita Liutbirgae, c. 28, S. 33;

353a) Vita Wiboradae I, c. 11, S. 286;

b) Vita Wiboradae I, c. 15, S. 286-7;

c) Vita Wiboradae I, c. 21, S. 288;

354) Weyh, Studien zum Persönlichkeitsbild der Frau..., S. 72;

355) Vita Liutbirgae, c. 10, 11, S. 16 ff.; - Vita Wiboradae I, c. 11, 13; 21, S. 286; 288;

356) Vita Liutbirgae, c. 35, S. 44; So schickt der Erzbischof Ansgar von Bremen der Liutbirg - multorum operum artifex - die jungen Adelstöchter der Umgebung zum Unterricht, Man lernt Psalmensang und feine Handarbeit. Nur jene Mädchen, die sich zum geistlichen Stand entschließen, sammeln sich unter der Leitung einer Schwester des Grafen Bernhard, Bilihilt. Dies ist der Konvent von Wendhausen, den die Königin Mathilde nach Quedlinburg verlegte.

Vita Verenae I, c. 8, S. 28; Die "fama per totam illam terram" der Heiligen zieht die Bevölkerung an. Verena wird Vorsteherin eines Frauenklosters.

Vita Wiboradae I, c. 13, 14, S. 286; Ihrer "fama" wegen strömen so viele Besucher zu ihrem Häuschen bei St. Georgen, wo sie eine Art Noviziat besteht, daß Wiborada gerne in die Zelle von St. Gallen übersiedelt. - c. 14, S. 286; Alljährlich bereitet sie von Geschenken ein Fest, zu dem sie die Frauen der Umgebung lädt. - c. 17, S. 287; Sie berät Udalrich, den späteren Bischof von Augsburg. (Korrektur der Daten b. Schröder, Der hl. Ulrich u. d. Reklusin Wiboradae, S. 283 ff.). - Auch zwei Schülerinnen der Heiligen leben in St. Gallen; Rachild und Wendelgart - vgl. Schlumpf, Die Biographen der hl. Wiborada, S. 163-4;

357) Vita Liutbirgae, c. 35, S. 40-1;

358) Vita Wiboradae I, c. 5, S. 285-6; Eine Erscheinung mahnt den etwas nachlässigen Hitto, seine wißbegierige Schwester weiterhin in den Psalmen zu unterrichten. - c. 20, S. 287-8; Ihre verklärte Dienerin macht die Heilige auf die schlampige Arbeit einer jetzigen Magd aufmerksam. - c. 22, S. 288; St. Gallus in beschädigten Gewändern klagt über die Unbill, die seine Gründung durch Herzog Burchard leidet. - c. 24, S. 289; Vision vom Ungarneinfall. - c. 35; 37, 39, S. 291; 292; Nach ihrem Martyrium schenkt sie durch den Schlaf manchen Kranken Heilung; dem jungen Mönch Udalrich, ihrer Gefährtin Rachild, deren Schwester Hiltrud, einer anderen Frau. - c. 36, S. 292; Als Traumgestalt voll Glanz und Freund-

lichkeit erscheint die Tote ihrem Bruder Hitto und bittet ihn, ihrem Altar das alte, selbstverfertigte Tuch wieder überzubreiten, das er durch ein neues, schöneres ersetzt hatte. - Hierzu fügt die Vita Wiboradae auctore Hepidanno (= Vita II), c. 15, S. 298; eine Vision des hl. Gallus, der Wiborada vor dem Lindauer Nonnenkonvent warnt. - Vgl. auch: Görres-Coudenrove, Kommentar, bei: Koch, Hildegard v. Bingen und ihre Schwestern, S. 82;

- 359) Hengstenberg, Einsamkeit und Tod, S. 120-1;
- 360) Vita Rusticulae, c. 23, S. 349;
- 361) Vita Leobae, c. 20; 19; S. 130; 129-30;
- 362) Vita Liutbirgae, c. 35-7, S. 42 ff.; - Witte, Übersetzung, S. 71, Anm. 67;
- 363a) Vita Wiboradae I, c. 24-7, S. 289-90;
 - b) Vita Wiboradae II, c. 34, S. 305, erwähnt das "vitium avaritiae" der Ungarn.
 - c) Vita Wiboradae I, c. 29, 31, S. 290;
 - d) Vita Wiboradae II, c. 36, S. 305; dazu: Schlumpf, Datierung des Ungarneinfalles in St. Gallen u. d. Märtyrertodes der hl. Wiborada, S. 234 ff.;
- 364) Vita Hathumodae, c. 2, S. 167; "christiana gravitate"; Scheu vor prunkvollem Auftreten; - c. 3, S. 167-8: Anhänglichkeit an Herford; - c. 5-8, S. 168-9; zurückgezogenes, bescheidenes Wesen; jedoch: "In amicitia... cauta admodum et difficilior videbatur, in conservandis tenacissima erat".
- 365) Vita Hathumodae, c. 18, S. 172: "matrem osculis demulcens, ac manibus complexans, atque sororibus, quid sibi promiserit, iterum iterumque revolvens". - c. 19, S. 173; (nos) "immani desiderio videre cupiverit... quanta exultatione... suscepit, cum quanta caritate... tenuerit, cum quanta sollicitudine, ut cura nostri haberetur, iugiter admonuerit, cum quanta anxietate... nos requisierit, cum quanta assiduitate nomen nostrum ingeminans plura nobiscum loqui temptaverit, cum quanto dolore nos tam tarde venisse ingemuerit." Ähnliche Sehnsucht, ihre Schwester Lu(c)trude wiederzusehen, wird der todkranken Pusinna zugeschrieben: Vita Pusinnae, c. 22-3, S. 169-70; parallel: Vita Lutrudis, c. 9, S. 452;
- 366) v. Franz, Die Passio Perpetuae, S. 404 ff.;
- 367a) Vita Hathumodae, c. 11, S. 170;
 - b) Vita Hathumodae, c. 12, S. 170-1;
 - c) Vita Hathumodae, c. 13, S. 171;

- 368) v. Siebenthal, Die Wissenschaft vom Traum, S. 346-55; Wasser und Feuer symbolisieren Wandlung und Wiedergeburt. - S. 347, 366; Im Fortschreiten von der Tier- zur Blumensymbolik läßt sich eine zunehmende Befreiung erkennen. - S. 348-9; todankündigende Träume als Vorbereitung. - "Tod" als Realisierung des Wesens; Jores, Der Mensch und seine Krankheit, S. 110-1; und; Scheier, Tod und Fortleben, in: Schriften aus dem Nachlaß zur Ethik und Erkenntnislehre I, S. 18 ff.;
- 369a) Vita Hathumodae, c. 14, S. 171;
 b) Vita Hathumodae, c. 16, S. 172;
 c) Vita Hathumodae, c. 18, S. 172;
- 370) Vita Hathumodae, c. 19, S. 173; hier führt Agius folgende "parvum rem" als Ausdruck der großen Zuneigung - affectus eius erga nos - der Hathumoda an; In ihren letzten Tagen kann man die Kranke nur bewegen, von den Speisen zu kosten, indem man ihr erzählt, Agius habe sie gesendet; - zu diesem charakteristischen Zeichen einer "Lust am Leben": Jores, Der Mensch und seine Krankheit, S. 113;
- 371) Vita Hathumodae, c. 23-4, S. 174;
- 372) Vita Adelheidis, c. 7, S. 761; - derselbe Gedanke kehrt wieder in der Vita Adalberti auct. Brunone, c. 30, S. 196: "nunc magnus Adalbertus timet, quasi homo amarae mortis gustum exhorret, ultra quam solet, consternata mens ignavia laborat, moritura caro calorem mutat, pavor in mente tremula hebet. Si Deus trepidat, turpe est, si homo non paveat (ut homo paveat?)".
- 373) Buytendijk, Die Frau, S. 233; - Kampmann, Anthropologische Grundlagen..., II, S. 116;
- 374) Vita Quadalrici auct. Gerhado, c. 26-7, S. 411-4; - hierüber auch: Teuffel, Individuelle Persönlichkeitsschilderung..., S. 90-1; - Zoepf, Das Heiligenleben im 10. Jahrhundert, S. 84;
- 375) Obitus Hathumodae, S. 182, 347 ff.: Die Verstorbene hat Christi Alter - 33 Jahre - und damit die Zahl der Vollkommenheit erfüllt.
- 376) Hengstenberg, Einsamkeit und Tod, S. 121;
- 377a) Jaffé, Übersetzung, S. VII ff.; - Heerwagen, Einige Bemerkungen zu den beiden Lebensbeschreibungen d. Königin Mathilde, S. 370, 375; - Wattenbach-Holtzmann I/1, S. 39-40;
 b) Auerbach, Lateinische Prosa des 9. und 10. Jahrhunderts, S. 43;
- 378) Vita Mathildis I, c. 3, S. 576; - dagegen: Thietmar, Chronicon, I, c. 5, 9, S. 8; 14; - Lintzel, Königin Mathilde, S. 163; - Lintzel, Die Mathilden-Viten, S. 156; - Waitz, Jahrbücher des Deutschen Rei-

ches unter König Heinrich I, S. 15-7;

Die Vermählung von Mathilde, die 14, und Heinrich, der 33 Jahre zählte, fand 909 in Wallhausen statt. Vermutlich hatte der Bräutigam das Mädchen - es befand sich zur Erziehung im Konvent der Großmutter in Herford - entführt. Heinrichs erste Ehe mit der Tochter des Merseburger Grenzgrafen war kanonisch anfechtbar, da Hatheburg als Witwe den Schleier genommen hatte. Immerhin gelang es den Liudolfingern durch die Intervention des Königs, sie gegen den Einspruch des Bischofs v. Halberstadt zu halten, bis dem Gatten selbst das Hindernis als Scheidungsgrund gelegen kam.

- 379) Vita Mahthildis I, c. 10; 13, S. 578; 579; - "dos" - Morgengabe im germanischen Recht: Grönbech, Kultur und Religion der Germanen II, S. 354-60; - Haberkern-Wallach, Hilfsörterbuch f. Historiker, S. 131, 385;
- 380) Vita Mahthildis I, c. 16, S. 581, 35; - zur Diskussion: Beumann, Die sakrale Legitimierung des Herrschers... , S. 40; und: Lintzel, Miszellen zur Geschichte d. 10. Jahrhunderts, S. 101 ff.; - ähnlich die entgegengesetzte Deutung des: "ut credimus, Dei iussu accipere coronam", Vita Mahthildis I, c. 13, S. 579, 51; Beumann, Die sakrale Legitimierung, S. 41, meint, der Hagiograph wehre damit Widukinds Kritik am römischen Kaisertum Ottos ab und heiße den Krönungszug betonterweise gut; dagegen: Lintzel, Miszellen, S. 102, konstruiert aus dem gleichen Zitat Tadel und Einschränkung! Hier scheint die Polemik gegen Beumann zu weit geführt.
- 381) Vita Mahthildis I, c. 15, S. 581, 1: "Sed in vanum"; 9: "sancta prophetaverat femina";
- 382) Vita Mahthildis I,
c. 1, S. 575, 33: Schon Herzog Otto, Heinrichs I. Vater, ist "dux in tota Germania princeps".
576, 1: Karl der Große, ein "vir christianissimus, armis strenuus, lege eruditus, totusque in fide catholicus, et erga Dei cultores benivolus ac devotus"
3: "defendendae causa fidei, ut semper contra paganos solebat", tritt gegen Widukind, Mathildens Ahn, zum Zweikampf:
5: "cui sors victoriam contulisset";
Christus gewährt den Sieg;
7: "fidei suo bellatori de hoste concessit triumphum, ut fides meruit".
3, 576, 40: "toto... honore" führt Heinrich seine Braut zur feierlichen Hochzeit, "ut nobilissimos regesque

- iam futuros decuit".
- c. 4, 45: nach König Konrads Tod erwägen die Fürsten, "quis herorum principatum teneret".
- 46: Sie wünschen sich Heinrich, "nam et armis... erat fortissimus, qui plus solito caritatis amore populos placando sibi coniunxit".
- 52: "sublimata modo imperiali decore (Germania)". - Es folgt eine Ermahnung, am Sachsenstamm festzuhalten, der Germania zu kaiserlichen Ehren emporführte, damit sie nicht in die vorherige Knechtschaft zurückfalle.
- § 577, 2: "quaeque regna per circulum bello potens suo subiugaverat dominatui".
- 5: 5: "Quid mirum totiens inimicos superando tantae adquisisse triumphum victoriae, cum summo triumphatori regique coelesti agens semper gratiarum actiones";
- 77: "suis condigna donans militibus, ceteros pietate et pace modesta regebat".
- 5, 9: "Nuptam ergo felicem Machtildam terreno principi";
- 6, 20: über die Kinder des Königspaares: "sublimitas, qui utriusque sexus omnes sublimati, summo decorantur honore";
- 7, 46: Heinrich wird "honorifice, ut aequum erat", begraben.
- 8, 578, 16: Otto wird für das seiner Mutter angetane Unrecht bestraft "retroversis victoriae triumphis aliisque rerum secundis".
- 10, 37: Die Befreiung und Heimführung Adelheids: "reginam inde triumphali ereptam victoria... honorifice in suam transvexit patriam".
- 48: Ihren Enkel Otto, den zukünftigen Kaiser, empfiehlt Mathilde besonders dem "coelesti regi".
- 13, 579, 51: König Otto bricht nach Rom auf, vom Papst gerufen, "imperialem, ut credimus, Dei iussu accipere coronam".
- 580, 2: "Christo duce excellentissimus victor Latium expugnavit";
- 3: "armis premens";

- c. 13, S. 580, 5: "Romanum tenens inperium, per Ausonias urbes summa potestate regnabat";
- 7: Inzwischen erwägt die Heilige, "quo interim pro nati victoria singulari sacrificio fortissimum placaret bellatorem".
- Nach der siegreichen Rückkunft wird zu Pfingsten 965
- 14, 18: (18. Juli) ein großes Familienfest gefeiert: "Sed et illa inclita ~~Macht~~*Mathildis* regina, tantorum felix procerum partu, primum a caesare, deinde ab omnibus posteris honorifice suscepta, suos complexa laetatur vidisse nepotes, et maxime filium incolumem tali augustum venisse in gloria, exultat Deo gratias agendo";
- 16, 581, 36: Nachruf auf Otto I.: "Non tamen illum opes regni, nec inperii dignitas, non diadema, non purpura, Christi a famulatu divellere poterant";
- 45: Otto II. "augusti de palatio, regalis fuisset data coniux praeclara dicta nomine Theophanu cum innumeris thesaurorum divitiis. Et cum fecisset (Otto I.) ambos imperiali decorari nomine"...
- 582, 3: "regnum Latinorum possedit et Saxonum, quem paternae avitaeque non imparem credimus virtutis praestante domino nostro Iesu Christo, qui vivit et regnat in omnia secula".
- 383) Grönbech, Kultur und Religion der Germanen II, S. 218;
- 384) Vita Mathildis I, c. 8, 9, S. 578; - die eigentliche Ursache der Entfremdung ist dunkel. Lintzel, Königin Mathilde, S. 166-70, glaubt, die Mutter habe zu eifrig für Heinrich als Thronanwärter geworben. - Dem widerspricht aber die einmütige Stellungnahme der sonst entzweiten Brüder gegen die Königin, welche die Vita II ausdrücklich hervorhebt. - Wollten vielleicht die Kinder eine zweite Eheschließung hindern? Mathilde zählte zu Beginn der Krise (937, endend 944) etwa 40 Jahre, und auch die jüngere Biographie weiß, daß man sie nicht nur zwingen wollte, "dotales regiones relinquere", sondern auch "sacro velamine se consignare". (s. Anm. 9c). - Die Orte Duderstadt, Nordhausen, Pöhlde und Quedlinburg, vermutlich identisch mit den obgenannten "dotales regiones", hatte ihr der Gemahl nämlich nur unter der Bedingung geschenkt, daß sie keine zweite Ehe eingehe. Vgl. die Urkunde bei Sickel, MG DDI (1884) 20, vom 16. IX. 929, S. 56;
- 385) Vita Mathildis I, c. 13, S. 580: "eius meritis scire se dixit extitisse victorem".

- 386) Grönbech, Kultur und Religion der Germanen II, S. 216;- Spörl, Das Alte u. d. Neue i. Mittelalter, S. 506-7;
- 387) Grönbech, Kultur und Religion der Germanen I, S. 307;II, S. 62, 93-4;
- 388) Vita Mahthildis I, c. 15, S. 580-1; - vgl. hierzu: Grönbech, Kultur und Religion der Germanen II, S. 184-5;
- 389) Vita Mahthildis I, c. 11, S. 579;-Beumann, Die Historiographie des Mittelalters..., S. 468; und: Die sakrale Legitimierung des Herrschers..., S. 43 ff.; legt wohl zu großes Gewicht auf diese ziemlich isolierte Stelle. Sie allein kann nicht als Ausdruck der Kontroverse zwischen "humilitas" und "honor" gelten, den Widukind entgegensetzt.
- 390a) Booz, Fürstenspiegel des Mittelalters bis zur Scholastik, S. 36;- Vita Mahthildis I, c. 4, 7, S. 577; Heinrich I. als Wohltäter der Kirchen;- c. 8, 10; 16, S. 578; 581; desgl. Mathilde zusammen mit Otto I.
- b) Vita Mahthildis I, c. 7, S. 577; c. 11, S. 579; c. 14, S. 580;-der König wird immer "sitzend" dargestellt: Vita Mahthildis I, c. 16, S. 581, 38: Ein Bote trifft im Palast ein, "quo rex alto sedebat solio" (n. Aeneide I, 520). Vgl. auch: Widukind, Rerum gestarum Saxonicarum libri tres, I, III, c. 74, S. 151, 3: "quamvis sederet tamquam regina (Mahthildis) circumstante populo, semper et ubique tamen erat moerentium consolatrix (n. Job, 29, 25).
- 392) Vita Mahthildis I, c. 11, S. 579;
- 393) Vita Mahthildis I, c. 12, S. 579;
- 394) Lintzel, Königin Mathilde, S. 174; - Hauck, Geblütsheiligkeit, S. 190;- Beumann, Die Historiographie d. Mittelalters..., S. 474;- Beumann, Die sakrale Legitimierung des Herrschers..., S. 25;
- 395) Heerwagen, Einige Bemerkungen zu den beiden Lebensbeschreibungen der Königin Mathilde, S. 374; - Beumann, Die sakrale Legitimierung des Herrschers..., S. 43;
- 396) Vita Mahthildis I, c. 15, S. 581, 14: "piam et humilem, prudentem et cautam sibi commisso gregi studiose providere docuit". c. 1, S. 575, 44; c. 2, S. 576, 25; Heinrichs I. und Mathildens Demut.
- 397a) Vita Mahthildis I, c. 5, S. 577, 11;
- b) Vita Mahthildis I, c. 11, S. 579;
- 398) Vita Mahthildis I, c. 8, S. 578, 17;
- 399) Vita Mahthildis I, c. 10, S. 578: Mathilde prophezeit auch, nachdem man ihr die Geburt des kleinen Otto gemeldet hat, dieses ihres Enkels künftige Größe.
- 400) Vita Mahthildis I, c. 12, S. 579: Die zahme Hirschkuh des Quedlinburger Nonnenkonvents verschluckt eines der zum Meßopfer gebräuchlichen Weinkännchen. Umsonst versuchen es die erschrockenen Klosterfrauen

durch Drohen, Händeklatschen und Schlagen zurückzubekommen. Endlich hält Mathilde ihre Hand unter des Tieres Maul und schmeichelt ihm: "Gib her, uns gehört, was du genommen!" Darauf würgt die Hindin das unverletzte Gefäß hervor: "Quis dubitet, supernum dominatorem eius meritis feralem in humanum vertisse sensum?" - Dieser Zug paßt ebenso ins cluniazensische Weltbild wie zur germanischen Psyche. Vgl.: Hallinger, Zur geistigen Welt der Anfänge Klunys, S. 426; - Weber, Kulturgeschichtl. Probleme d. Merovingerzeit... S. 386;

- 401) Lintzel, *Miszellen zur Geschichte d. 10. Jahrhunderts*, S. 107; - Beumann, *Die sakrale Legitimierung d. Herrschers...*, S. 43;
- 402) Widukind, *Rerum gestarum Saxoniarum libri tres*, I, III, c. 74, S. 151, 2: "nichil de honore regio minuebat".
- 403) Vita Mahthildis II, c. 1, S. 284: über das Verhältnis Herzog Ottos zu seinem älteren Bruder Thangmar. - Darüber (außer Anm. 282b) weiterhin: Hauck, *Geburtsheiligkeit*, S. 228; - Lintzel, *Miszellen zur Geschichte d. 10. Jahrhunderts*, S. 86; - Jaffé, *Das Leben der Königin Mathilde*, S. X; - Pertz, *Edition MG SS IV*, S. 282;
- 404) Vita Mahthildis II,

c. 6,	S. 287,	28:	"in omni autem tolerantia adversitatis caute observabat (Heinricus) vestigia inclitae genitricis; et propter haec specialiter dilectus sanctae Dei".
9,	289,	18:	"multa sustinuit adversa", welche die Mutter mit heilsamen Lehren milderte, denn
		20:	"Wen der Herr liebt, den züchtigt er" (Prov. 3, 12). Mathilde selbst
10,	290,	40:	"propter Deum multa sustinuit adversa".
11,	291,	9:	"nec tamen temptationi succubuit evicta".
		14:	"miram in cunctis exhibuit patientiam et fortem in adversis constantiam".
		20:	"Durch Leid und Bedrängnis gehen wir ins Reich Gottes ein" (Act. 14, 21). Auch dem Lieblingsenkel prophezeit die Königin Prüfung durch
20,	296,	42:	" angustis et tribulationibus".
			Bezeichnend, daß dieser Gedanke in der Vita I fehlt; vgl. Heer, <i>Europäische Geistesgeschichte</i> , S. 35;
- 405) Schieffer, *Heinrich II. und Konrad II.*, S. 402;
- 406) Vita Mahthildis II, c. 28, S. 301; c. 2, 3, S. 285; - über Tradition und Technik des Eulogiums: Hellmann, *Einhards literarische Stellung*, S. 87, 158; und: Leo, *Die griechisch-römische Biographie in ihrer literarischen Form*, S. 284 ff.;
- 407) Vita Mahthildis II, c. 3, S. 285; - dagegen: Widukind, *Rerum gestarum Saxo-*

- nicarum libri tres, I, III, c. 74, S. 151; vgl. auch: Hirsch, Edition, S. 151, Anm. 2;
- 408a) Vita Mahthildis II, c. 3, S. 286, 46; c. 6, S. 287, 45; c. 10, S. 289, 50;
- b) Vita Mahthildis II, c. 15, S. 293, 1 und 10;
- c) Vita Mahthildis II, c. 10, S. 290;
- 409) Vita Mahthildis II,
- c. 1, S. 284, 36: "sequens humilitatis vestigia";
- 3, 286, 27: "Ascendens autem gradum dignitatis, tantam humilitatem exhibebat subditis" Herzog Heinrich, daß das Volk ihn zum König wünscht;
- 5, 46: "humilitate sic tendens ad gloriam";
- 47: "quanto sibi accessit potestas sublimior (Mahthildis) tanto se humiliavit devotior". Öffentlich schreitet sie mit Seide und Edelsteinen geschmückt einher, inwendig aber trug sie die köstlichste Zierde: ein Gott wohlgefälliges Herz.
- 50: "sibi subditis exhibebat humilitatem".
- 287, 8: Um Christi willen verachtet sie fast gänzlich, was die Welt an Freude bietet.
- 6, 46: In den Gatten leuchtet die "modestiae virtus".
- 50: "Quanto sublimiorem ascenderant dignitatis gradum, tanto devotiorem Christo impendebant famulatum."
- 8 288-9: An der Leiche des Königs hält die Witwe eine Rede an ihre Söhne über die Vergänglichkeit irdischen Ruhms und, Luc. 14, 11: "Omnis qui se exaltat, humiliabitur, et qui se humiliat, exaltabitur".
- 9, 289, 9: Ein Kapitel aus der Vita Brunonis, vorzüglich über die Demut.
- 10, 46: "humilis in Dei timore";
- 290, 42: "modestiae mirabilis amatrix et humilitatis placida sectatrix";
- 14, 292, 45: "sancta humilitas";
- 17, 295, 20: "humiliter";
- 18, 296, 3: "gratias humiliter egit".
- 410) Vita Mahthildis II,
- c. 28, S. 301, 48: "Cum honore enim praesentem vitam duxerat, et cum honore de mundo migrabat";
- 302, 4: "Ipse enim est laus ipsius, cuius laus ab eius ore numquam recessit, cui est honor et gloria, decus et imperium in secula seculorum!" - Auerbach, Lateinische Prosa d. 9. u. 10. Jh., S. 48.
- 411) Vita Radegundis, liber I, c. 10, S. 368. - Es handelt sich häufig um Kriegsge-

- fangene und Sklaven; Weber, Kulturgeschichtl. Probleme der Merovingenzeit..., S. 396, 401; - Vergleich der beiden Königinnen-Viten: Auerbach, Lateinische Prosa des 9. und 10. Jahrhunderts, S. 44-5;
- 412a) Vita Mahthildis I, c. 5, S. 577;
b) Vita Mahthildis II, c. 5, S. 287;
- 413a) Vita Leobae, c. 22, 23, S. 130-1;
b) Vita Adelheidis, c. 10, S. 763;
- 414) Vita Mahthildis II, c. 8, S. 288; vgl. : v. Le Fort, Die ewige Frau, S. 121: "Im Angesicht des Todes wird die mütterliche Frau bestätigt und nicht der richtende Mann".
- 415) Kirchner, Die deutschen Kaiserinnen i. d. Zeit v. Konrad I. bis zum Tode Lothars v. Supplinburg, S. 8, Anm. 11;
- 416a) Vita Mahthildis II, c. 11; 8, S. 291; 287;
b) Vita Mahthildis II, c. 6, S. 287;
c) Vita Mahthildis II, c. 6, S. 287, 25; c. 9, S. 289, 14. - Gewiß waren in alten Zeiten alle (ehelichen) Königssöhne zur Kandidatur berechtigt; aber die spezielle Begründung, Heinrich komme der Vorrang zu, weil "natus in aula regali", ist eher byzantinisches Brauchtum, vgl. Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter, S. 27-8, Anm. 62; - als "eine Möglichkeit auch des deutschen Rechts", so Lintzel, Miscellen zur Geschichte des 10. Jahrhunderts, S. 91; - Lintzel: Königin Mathilde, S. 166, erklärt die Begünstigung des 936 erst etwa Fünfzehnjährigen mit dem Trachten, ihre eigene Stellung als erste Frau des Reiches zu wahren. - Dagegen bestimmte (=designavit) Heinrich wohl seit längerer Zeit "den Ältesten und Besten" zum Nachfolger: Widukind, Rerum gestarum Saxoniarum libri tres, l. I, c. 41, S. 60, 2. - Er wählte "dem Erstgeborenen und zukünftigen König eine würdige Gattin" (eine Königstochter): Hrotsvith, Gesta Ottonis, in: Opera omnia, S. 233, 70;
d) Vita Mahthildis II, c. 6, S. 287, 26;
- 417a) Vita Mahthildis II, c. 9, S. 289, 15; c. 15, S. 292, 51;
b) Vita Mahthildis II, c. 9, S. 289;
- 418) Vita Mahthildis II, c. 6, S. 287: Von Kindheit an waren die Brüder Otto und Heinrich verfeindet.
- 419) Vita Mahthildis II, c. 6, S. 287, c. 14, S. 292; c. 22, S. 298; - Heinrichs Sohn ist ihr teuer vor den übrigen Enkeln, weil er Vater und Großvater "per nomen saltem imitetur et vocem": c. 20, S. 296;
- 420) Vita Mahthildis II, c. 11, 13, S. 291;
- 421) Vita Mahthildis II, über den Trauerfall: c. 16, S. 294: Mathilde beglückwünscht den toten Gemahl, daß er ihr Unglück nicht mehr erleben mußte. So schwer sie einst der Verlust seiner getroffen, dieser einzige Trost habe

sie belebt, daß ihr der geliebteste Sohn geblieben sei, "qui ore, nomine et habitu te maxime referebat".

422) Vita Mahthildis II, c. 21, S. 297; c. 22, S. 298: "Saepe hic iucunde viximus et de periclitatione partus nos eripuit Deus".

423a) Heerwagen, Einige Bemerkungen zu den beiden Lebensbeschreibungen der Königin Mathilde, S. 374;

b) Jorden, Das cluniazensische Totengedächtniswesen, S. 113;

424a) Vita Mahthildis I, c. 11, S. 579; - Vita Liutbirgae, c. 36, S. 44-5:

Der Samstag war der Ruhetag des Herrn im Grabe. Auch könnten Knechte und Mägde zu dieser ihrer Freizeit leichter ein Gebet oder einen Dienst der Nächstenliebe verrichten.

Vita Mahthildis II, c. 17, S. 295; - auch Mathilde starb am gleichen Wochentag.

425a) Vita Mahthildis II,

c. 8, S. 288, 46: Mathilde beweist die "laudabilem temperantiam, ut nec per impatientiam illum (Christum) offenderet".

10, 289, 48: "ad omnem tolerantiam fortis, et ad sustinendam iniuriam mitis, facili ad faciendam misericordiam".

290, 35: "Mitis et pacifica";

36: "neminem iudicans, neminem dampnans";

39: "Magnam adversus omnes iniurias patientiam assumit";

11, 291, 13: Sie duldet nicht, daß man das Betragen Heinrichs schelte.

b) Vita Mahthildis II, c. 13, 14, S. 292; - vgl. Lintzel, Die Mathilden-Viten..., S. 160;

426a) Vita Mahthildis II, c. 10, S. 289, 50: "gravitas", "virginitas"; S. 290, 40: "Raro videbatur irata vel etiam commota; nemo illam vidit ultra modum moerentem aut ridentem".

Auch das "increpare" der Richburg, wenn diese unterwegs einen Armen übersieht, ist gemildert: c. 17, S. 295, 7: "sanctimonialium salutaribus verbis admonuit". - c. 18, S. 295; und den Brotlaib schleudert sie nicht mehr "quasi irata".

b) Vita Mahthildis II, c. 22, S. 298, 34, 44;

427) Vita Mahthildis II, c. 24, S. 300: "Semper enim versatur in dubio, quo se vertat instabilis fortunae conditio, vel ad quos labores miseros pertrahat homines".

428) Haefele, Fortuna Heinrich IV. imperatoris, S. 20 ff.;

429) Die Entstehungszeit ist nicht genau ermittelt. Adelheid starb im Dezember 999; das Werk mochte nach Ottos III. Tod (1002), auf den die prophetische Ahnung (s. u. Anm. 440b) anspielt, geschrieben worden sein. -

Die ältere Literatur sichtet kritisch: Kirchner, Die deutschen Kaiserinnen., S. 12 ff.; - neuerdings: Schlesinger, "Adelheid", NDB I, S. 57-8; und: Uhlirz, Jahrbücher des deutschen Reiches unter Otto II. und Otto III., II. S. 33, 42, 141-7, 315;

430a) Die entsprechenden Wendungen durchziehen das ganze Werk wie ein goldener Faden:

Epitaphium Adalheidae,

Praefatio, S. 637: "imperatricum ac reginarum sonet in auribus, ... ut... saltem per eas cura domestica vigeat, sicut per eam res publica longe lateque valebat".

c. 1, S. 637, 37: "primo Ottone in sceptris feliciter agente, Romanae rei publicae in femineo sexu praestitit venerabile decus" (Deus).

638, 1: "auatrix divae celebrisque memoriae Adalheida extitit imperatrix";

3, 43: "ordinante Deo imperialibus est sublimata culminibus".

4, 639: "de solio regni ad arcem pervenit imperii... augustarum omnium augustissima... Nemo ante illam ita auxit rem publicam"... etc.

5, 32: "Extitit, et vixit felix, dum secula rexit".

33: "Auxilio Domini moderantis climata cosmi"...

45: "toto orbe famosissimi imperatoris, coniux, et ad multorum profectum imperatorum genitrix";

6, 640, 3: "augusta cum filio Romani imperii feliciter diu gubernavit monarchiam";

8, 34: "curam... Romani imperii necessario gerens";

11, 641, 36: "summis rei publicae fascibus implicata tenetur";

14, 642, 38: "augustae meritis";

16, 643, 13: "domna augusta";

Adelheid selbst bezeichnet sich als

18, 43: "servorum Dei ancilla, ex se peccatrix, dono Dei imperatrix".

b) 4, 639;

6, 640, 4: "divino nutu ipsius augustae meritis";

c) 8, 37: "meritis aviae... Romanum adeptus est principatum";

431a) Epitaphium Adalheidae,

- c. 8, S. 640-1: über ihre Friedensliebe;
 13, 642, 23: "pacis ut semper amica";
 "pacis caritatisque causa";
 24: "pacis foedera contulit";
 17, 643, 28: "pacis et honestatis conferens negocia".

- b) 12, 642, 10: "iusticiae formam tenuit";
 12: "iusticia excelsa";

- c) c. 10, S. 641; c. 11, S. 641-2; c. 12, 14, S. 642;
 c. 16, 17 S. 643; c. 21, S. 644;

432a) Epitaphium Adalheidae, c. 8, 9, 10, S. 641;

- b) Epitaphium Adalheidae, c. 11, S. 642;

- c) Epitaphium Adalheidae, c. 10, S. 641;

433) Liber Miraculorum, c. 2 ff., S. 646 ff.; - er entstand um 1051-7 im Kloster Seltz, um die Kanonisation zu promovieren, die 1097 Urban II. vornahm. Vgl. Paulhart, Zur Heiligsprechung der Kaiserin Adelheid, S. 65-7; -

434) Epitaphium Adalheidae, c. 2, S. 638; - S. Hieronymi epistulae, Ep. 123; Ad Geruchiam de monogamia, ed. Hilberg, t. III. c. 8, S. 81;

435a) Epitaphium Adalheidae, c. 12, S. 642: "Usa est ergo perfecta liberalitate, ut silentio, quantum valeret, opus suum tegeret".

- b) Epitaphium Adalheidae, c. 14, S. 642; vgl. dagegen Anm. 110;

436) Hrotsvith, Gesta Ottonis, in: Opera omnia, S. 254, 497; S. 297, 1479; Epitaphium Adalheidae, c. 11, S. 642; - c. 22, S. 645, "in vestitu etiam mediocritas", - "discretio";

Vita Maioli auctore Syro, l. II, c. 8, col. 757-8: "Ita sibi competens et moderatus erat habitus, ut nec nimium speciosus aut nitidus, nec plurimum videretur abjectus. Ex his enim saepius se solent homines vel insolenter jactare, vel indiscrete abjicere. Quocirca discretione usus, inter utrumque incessit medius, ut nec jactantiae argui possit pretiosis de vestibus, nec simulatae sanctitatis de nimium abjectis et vilibus".

437) Epitaphium Adalheidae, c. 18, S. 643, 47.

438) Epitaphium Adalheidae, c. 19, S. 644; - von Heilungswundern nach ihrem Tod spricht Odilo kurz und summarisch: c. 23, S. 645, 17-9. - Dies ist eine charakteristisch cluniazensische Einstellung. Vgl. Sackur, Die Cluniazenser I, S. 256, Anm. 1; II, S. 337. - Das "signum fecit nullum" der Praefatio der Vita Johannis Gorziensis auct. Johanne, MG SS IV, S. 338, 15, - führt zu Unrecht: Teuffel, Individuelle Persönlich-

keitsschilderung..., S. 84, auf mangelnde zeitliche Distanz zurück:
Man vergleiche mit zeitgenössischen frankischen Viten!

439a) Epitaphium Adalheidae,

- c. 6, S. 640, 9: "humilis satisfactio";
7, 22: "humiliter se salutare coeperunt";
16, 643, 15: "humiliter rogavit";
46: "exemplum perfectae humilitatis reliquit";
19, 644, 5: "humiliter apprehendit";
6: "humiliter et cum silentio dixit";
21, 26: "humiliter adoravit" (pauperes);
34: "humiliter et devotissime";
22, 645, 3: "humilitas";
6 ff. "nulla... elatio... praesumptio... ambitio" ihrer
vielen Vorzüge wegen.

b) Epitaphium Adalheidae, c. 11, S. 642, 4; dazu: Hallinger, Zur geistigen
Welt der Anfänge Klunys, S. 430;

c) Epitaphium Adalheidae, c. 2, 3, S. 638; c. 6, 8, S. 640;

440a) Epitaphium Adalheidae,

- c. 8, S. 640, 34: "Perseverabat discrimina mundi lugens et deflens";
15, 642: bei der Verehrung der Agaunensischen Märtyrer:
"gemitus, suspiria, luctus, lacrimarum flumina";
643: Adelheid beweint die Sünden anderer, wie viele
nicht einmal die eigenen. Kaum eine Untat habe
es gegeben, die damals ihre Tränen nicht tilgten.
16, 18: "heu misera!... remanebo omni humano destitu-
ta solacio".
19, 644, 3: "coepit flere uberius";
20, 17: "lugens in corde volvebat: Misera ego homo"
(Röm. 7, 24) etc.

siehe auch:

Vita Maioli auctore Syro, l. II, c. 9, col. 758;

b) Epitaphium Adalheidae, c. 16, S. 643;

441a) Epitaphium Adalheidae, c. 20-1, S. 644; - vgl. auch: Jores, Der
Mensch und seine Krankheit, S. 112: dies die bezeichnende "langsam
zunehmende Einengung des Interessenkreises".

b) Epitaphium Adalheidae, c. 20, S. 644; c. 22, S. 644: "cum spiritali
laetitia", "ipsa feliciter deposito carnis onere";

442) Hrotsvith, Gesta Ottonis, in: Opera omnia, S. 244, 471 ff.:

"Régis Rothulfi fuerat quæ filia magni,
Edita magnorum longo de stemmate regum;

Cui nomen clarum dictavit summa parentum
Nobilitas, illam digne vocitans Aethelheitham".

Dagegen einfach im:

Epitaphium Adalheidae, c. 2, S. 638: "regio ac religioso stemmate
orta"; c. 5, S. 639: "De nobilitate carnis satis dicta sufficient". -

Den Namen des Vaters erfährt man später beiläufig im Zusammenhang mit Adelheids Reisen nach Burgund; auch dies ist eine typische "Nachlässigkeit". Vgl. von den Steinen, Heilige als Hagiographen, S. 237; - die Ansicht von: Hauck, Geblütsheiligkeit, S. 196, das Epitaphium propagiere das germanische Ideal der Geblütsheiligkeit ebenso wie Hrotsvith und die Verfasser der Mathildenviten, dürfte an dieser Stelle zu korrigieren sein.

- 443) Hrotsvith, Gesta Ottonis, in: Opera omnia, S. 246, 514-80; - Epitaphium Adalheidis, c. 3, S. 638-9; sehr kurz: "liberata divinitus"; ein Fischer bereitet den Verhungerten einen Stör: "sumpsit cibum regina, servivit piscator et famula". - Liegt eine symbolische Szene zugrunde? Vgl. Anm. 240; - Realistischer und ausführlicher ist die Darstellung bei: Donizo, Vita Mathildis (comitissae), S. 355, 155-78; - über die Flucht sehr eingehend: Wimmer, Kaiserin Adelheid, Gemahlin Ottos I. d. Großen, S. 13 ff.;
- 444) Epitaphium Adalheidae, c. 8, S. 640: Theophanu droht "mit einer entsprechenden Geste", wenn sie nur noch ein Jahr lebe, solle Adelheid von der ganzen Welt auch nicht mehr als eine Handvoll Erde zur Herrschaft besitzen. Kurze Zeit später ist die junge Kaiserin tot.
- 445) Schlesinger, "Adelheid", NDB I, S. 58;
- 446a) Epitaphium Adalheidae, c. 19, S. 644: Noch bei ihrem letzten Abschied, da sie den Saum seines Kleides küßt und mit Tränen benetzt, ist Odilio für Adelheid der "Sohn".
- 446b) Epitaphium Adalheidae, c. 15, S. 642: "Si enim respiceres augustae faciem, excedere diceres humanam effigiem"; c. 19, S. 644, 5: "serenissimae suae faciei": das Antlitz der fast Siebzigjährigen.
- 447) Burckhardt, C., Gedanken über Karl V., München o.J., S. 12;
- 448a) Saint Jérôme Lettres, Ep. 24: Ad Marcellam de vita Asellae, ed. Labourt, t. II, c. 3-5, S. 11-2;
- b) Saint Jérôme Lettres, Ep. 24: Ad Marcellam de vita Asellae, c. 1, S. 11; c. 5, S. 13;
- 449) Epitaphium Adalheidae; c. 22, S. 645: "comitabatur eam in omnibus omnium virtutum mater discretio. Eratque ei in fide segura firmitas, in spe firma securitas, in dilectione Dei et proximi radix omnium bonorum principalisque causa virtutum caritas".

- 450) Huizinga, *Mein Weg zur Geschichte*, S. 71;
- 451) Spörl, *Das Alte und das Neue im Mittelalter*, S. 515; - Rall, *Zeitchschichtl. Züge...*, S. 291;
- 452) Schieffer, Heinrich II. und Konrad II., S. 394-422; - Bulst-Thiele, "Das Reich vor dem Investiturstreit", in: Gebhard, *Handbuch der deutsch. Geschichte I*, S. 210 ff., legt ihrer Übersicht bereits Schieffers Thesen zugrunde.
- 453) Brackmann, *Die Ursachen der geistigen und politischen Wandlung Europas im 11. und 12. Jahrhundert*, S. 238; - Löwe, *Von der Persönlichkeit im Mittelalter*, S. 523, 533;
- 454) Köhler, *Das Bild des geistlichen Fürsten...*, S. 76 ff.; - Teuffel, *Individuelle Persönlichkeitsschilderung...*, S. 93-100; - Troll, *Persönlichkeitsschilderungen...*, S. 11; - Zoepf, *Das Heiligenleben im 10. Jahrhundert*, S. 51, 146 ff.; - Van der Essen, *Étude critique*, S. 182;
- 455a) Datierung: nach 1199; - vgl.: Potthast II, S. 1415; - Waitz, *Edition MG SS IV*, S. 790; - Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter II* (6. Aufl.), S. 384;
- b) *Vita Cunegundis*, c. 1, 2, S. 821-2; - hierüber am besten: Görres, *Aus der Welt der Heiligen*, S. 57-9;
- c) *Vita Cunegundis*, c. 5, S. 822-3;
- d) *Vita Cunegundis*, c. 6-8, S. 823;
- e) *Vita Cunegundis*, c. 9, S. 824;
- 456) Gebser, *Die Bedeutung der Kaiserin Kunigunde für die Regierung Heinrichs II.*, S. 12 ff.; - Kirchner, *Die deutschen Kaiserinnen...*, S. 24 ff.; - Vogelsang, *Die Frau als Herrscherin im hohen Mittelalter*, S. 29;
- 457) Thietmar, *Chronicon*, I, IV, c. 57, S. 197; - *Annales Quedlinburgenses* zu 1023, S. 88, 36: "Oda religiosissima domina... homine exuta redditur coelo".
- 458) *Vita Cuthburgae apud Capgravium*, c. 1, S. 699;
- 459a) Datierung: Bauerreiß, *Kirchengeschichte Bayerns III*, S. 46; - Van den Eynde, *Un nouveau complément à la Vita Beatae Herlucae*, S. 322-5;
- b) *Vita Herlucae*, c. 8, S. 553: "Nam, ubi veritas corrumpitur, corporalis integritas non magni penditur".
- 460a) Kolberg, *Die von Papst Silvester II. angelegte Passio Adalberti*, c. 1, S. 574; - zu Datierung, *Verfasserschaft*: Wattenbach-Holtzmann I/1, S. 47;
- b) Kolberg, *Die Vita II S. Adalberti vom hl. Bruno*, c. 1, S. 120: "Cum esset dominus terrae, fuit tamen mediocris homo; oratio rara, sed habitaverat secum misericordia bona, electa castitas et larga pauperum cura" etc. - gegen: Pertz, *Édition MG SS IV*, c. 1, S. 596, 9:

"neglecta castitas"... - Kolberg, o.c. S. 16, deutet das "n" als h-Vorschlag in nachlässiger Schreibweise.

- c) Kolberg, Die Vita II S. Adalberti vom hl. Bruno, c. 7, S. 128; - Brun arbeitete seine Vita 1004 und überarbeitete sie 1008; Wattenbach-Holtzmann I/1, S. 49-50;

461) Vita Eadgitae seu Edithae auct. Gotselino, c. 11, col. 155;

462) Köhler, Das Bild des geistlichen Fürsten..., S. 83 ff.; 135;

463) Vita Wiboradae II, c. 11, 12, S. 297-8; Annotata Henschenii c.S. 298;

464) Vita Cunegundis, c. 1, S. 821; - Vita Heinrici II, c. 21, S. 805;

465) Schlumpf, Die Biographen der hl. Wiborada, S. 163;

466a) Vita Wiboradae II, c. 16, S. 299; Zwiegespräch Hepidanns mit dem seligen Alarich, Einsiedler auf der Ufenau (Sohn Herzog Burchards und der übrigen "defraudatrix Saphira" zubenannten Regulinde), über dessen Sendung an Wiborada, um ihr vom übermäßigen Fasten abzuraten. - c. 29, S. 302; Dialog über die Heilung Rachilds. - c. 30, S. 302; Kontroverse Hepidann-Herzog Burchard, ob Klostergut zum Unterhalt der Soldaten enteignet werden dürfe.

b) Vita Wiboradae II, c. 21; 26, S. 300; 302;

c) Vita Wiboradae II, c. 11, S. 297; c. 19, S. 300; c. 25, S. 301; c. 26, S. 302;

Zoepf, Das Heiligenleben im 10. Jahrhundert, S. 147;

d) Vita Wiboradae II, Lib. II: Capitula miraculorum, S. 306 ff.;

e) Vita Wiboradae II, c. 27, 29, S. 302; Capitula miraculorum, c. 6; 14, S. 307; 308;

f) Vita Wiboradae II, c. 1, S. 294;

467a) Vita Wiboradae II, c. 13, S. 298;

b) Vita Wiboradae II, c. 14, S. 298;

c) Vita Wiboradae II, c. 15, S. 298; Ann. f. S. 299;

468) Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, I: S. 137 ff., 333; II: S. 199;

469) Vita Liutbirgae, c. 28, S. 33;

470) Vita Odiliae, c. 20, S. 48;

471) Vita Verenae II, c. 5, 6, S. 40-2;

472a) Reinle, Die hl. Verena von Zurzach, S. 48;

b) Miracula S. Verenae (=Liber Miraculorum), c. 2, S. 50-1; c. 14, S. 57; - wie die Strafe des Grafen, der die Hörigen des Martinsklosters v. Tours zum Kriegsdienst zwingen will: Gregor, Historiarum Libri X, l.VII, c. 42, S. 364; vgl. Krusch, Kulturbilder aus dem Frankenreiche zur Zeit Gregors von Tours, S. 787-9;

- c) Liber Miraculorum, c. 18, S. 59;
- d) Liber Miraculorum, c. 9, S. 55;
- e) Liber Miraculorum, c. 17, S. 59;
- f) Liber Miraculorum, c. 10, S. 55-6;
- g) Liber Miraculorum, c. 19, S. 60;
- h) Liber Miraculorum, c. 6, S. 53;
- 473a) Migne, Edition PL 139, col. 1103; - Zoepf, Das Heiligenleben im 10. Jahrhundert, S. 244;
- b) Van der Essen, Étude critique, S. 309-10; - Potthast II, S. 1205; - Wattenbach-Holtzmann I/1, S. 123;
- 474) Vita Berlendis, c. 5, 6, col. 1105;
- 475) Man beachte die magisch-primitive Rechtssymbolik; vgl. "Recht": Müller-Bergström, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, VII. col. 551 ff.; - "Rasen", als pars pro toto mit einem Zweig besteckt, bedeutet es "Land"; unter diesem Zeichen legt es der frühmittelalterliche Stifter auf den Altar: Heckscher, Handwörterbuch VII, col. 498-9; - "Messer", gleichfalls zauberisches Medium, wehrt, in die Erde gestoßen, Dämonen ab: Haberlandt, Handwörterbuch VI, col. 189 ff.; - "Handschlag", "Handnahme", als überindogermanisches Vertragssymbol "entstammt einer Zeit, wo das gesprochene Wort noch gegenüber der Handlung zurücksteht"; Müller-Bergström, Handwörterbuch III, col. 1106;
- 476a) Vita Berlendis, c. 6, col. 1106: "placuit ei qui nihil irremuneratum dimittit, illius patientiam remunerare";
- b) Vita Berlendis, c. 7, col. 1106;
- 477a) Augustinus, De Civitate Dei Libri XXII, l. XIV, c. 13, S. 434: "Initium enim omnis peccati superbia est".
- b) Vita Berlendis, c. 5, col. 1105: "Sed serpens antiquus, humano generi semper invidus, humanitatis nescius, radice omnium malorum superbiae fuco virginem aliquantulum infecit." - c. 7, col. 1106;
- 478) Grönbech, Kultur und Religion der Germanen II, S. 144 ff.;
- 479) Datierung: Coens, Edition Anal. Bolland. XLIV (1926), S. 121; und: Wattenbach-Holtzmann I/4, S. 706, Anm. 209; - jüngere Literatur: English, Godelieve van Gistel, - gründlich, mit guter Bibliographie. - Geringfügiges korrigiert die Rezension von: Coens, Bulletin des publications hagiographiques, Anal. Bolland. LXII (1944), S. 292-5; - Sanders, Vie de Ste. Godelive de Ghisteltes, ist gelegentlich romanhaft ausgeschmückt, bringt aber verlässige Anmerkungen.
- 480a) Coens, Edition, S. 119-20; - English, Godelieve van Gistel, S. 21; - Sanders, Vie de Ste. Godelive de Ghisteltes, S. 22, Anm. 2, setzt als Geburtsjahr 1045; die Vermählung habe 1063 stattgefunden.

- b) Coens, Edition, S. 121-2;
- c) La vie ancienne de Ste. Godelive, c. 2, S. 128;
- 481) Vita Arnulfi, c. 14, S. 887: "quia nempe illo in tempore per quedam, immo per cuncta Flandriae loca cotidiana homicidia et insatiabiles humani sanguinis effusiones pacem et quietem totius regionis turbaverant". c. 17, S. 889: Die Pfarrei Gistel wird als unzugängliches Moorland geschildert: "In his vero locis moratur genus hominum atrocitatem semper gestiens ut vulgus Cytharum (Scytharum)". Dazu auch: English, Godelieve van Gistel, S. 32-5; und: Sanders, Vie de Ste. Godelive de Ghisteltes, S. 47, Anm. 1;
- 482a) La vie ancienne de Ste. Godelive, c. 3, S. 128;
- b) La vie ancienne de Ste. Godelive, c. 4, S. 128-9;
- c) La vie ancienne de Ste. Godelive, c. 5, S. 129-30;
- d) La vie ancienne de Ste. Godelive, c. 6, S. 130;
- e) La vie ancienne de Ste. Godelive, c. 6, S. 131;
- f) La vie ancienne de Ste. Godelive, c. 7, S. 131-2;
- g) La vie ancienne de Ste. Godelive, c. 9, 10, S. 133;
- h) La vie ancienne de Ste. Godelive, c. 10, S. 134;
- i) La vie ancienne de Ste. Godelive, c. 10, S. 135;
- j) La vie ancienne de Ste. Godelive, c. 11, 12, S. 135;
- k) La vie ancienne de Ste. Godelive, c. 12, S. 135-6;
- 483) Offenbar auch, weil keine "Wunde" nachzuweisen ist: La vie ancienne de Ste. Godelive, c. 12, S. 136: "nullum vulnus, nullum signum ferri in toto corpore invenitur". - Vgl. Grönbech, Kultur und Religion der Germanen I, S. 57, 79; II, S. 23;
- 484a) Coens, Edition, S. 123-4; - English, Godelieve van Gistel, S. 51; Es könnte der 30. Juli, an dem auch die Elevation von 1084 stattfand, als Todestag in Frage kommen. Drogo überliefert keinerlei Datierung, wohl aber der Anonymus der späteren Vita aus der Mitte des 14. Jahrhunderts.
- b) Coens, Edition, S. 123; - Coens, Bulletin des publications hagiographiques, Anal. Bolland, LXII (1944), S. 294; - Pirenne, Histoire de Belgique I, S. 76 ff.;
- c) Coens, Edition, S. 125, Anm. 2;
- 485) Sanders, Vie de Ste. Godelive de Ghisteltes, S. 39;
- 486) La vie ancienne de Ste. Godelive, c. 1, S. 127; c. 10, S. 133;
- 487a) La vie ancienne de Ste. Godelive, c. 2, S. 128: "quod probis moribus polleteret, mitis adeo humilisque actu suo dulcis et affabilis prudenti alloquio". Das Gegenteil sind die "improbi mores" der Leute von Ghisteltes.

- 487b) La vie ancienne de Ste. Godelive, c. 3, S. 128: "Quin etiam optimae formae erat aspicienti, arridenti similis, ut et eam tibi laeto cerneret congaudere tibi que maesto haud alia videretur quam compatiens".
- c) La vie ancienne de Ste. Godelive, c. 5; 7, S. 130; 131;
- d) La vie ancienne de Ste. Godelive, c. 7, S. 132;
- e) La vie ancienne de Ste. Godelive, c. 10, S. 133: "cuius cor caelitus divina gratia irradiabat, quam virtus aequae patientiae cum humilitate insignibat".
- 488) Buytendijk, Die Frau, S. 202 ff.; - Kampmann, Anthropologische Grundlagen... S. 204, 236;
- 489a) La vie ancienne de Ste. Godelive, c. 5, S. 129;
- b) La vie ancienne de Ste. Godelive, c. 9, 10, S. 133-4;
- c) La vie ancienne de Ste. Godelive, c. 10, S. 134: "praetendens ore risum qui in pectore gestabat venenum" (dixit): "tum te ut caram coniugem colere sicque paulatim postponendo odium et mentes et corpora in unum convenire".
- 490) La vie ancienne de Ste. Godelive, c. 10, 11, S. 134-5; - hierfür zeugt auch der Aufzug "kultischer Nacktheit", in dem Godelive ihren nächtlichen Gang antreten muß; unbeschuht, nur mit dem Hemd bekleidet, in offenen Haaren.
- 491) Michel, Ehe, S. 42.

Q U E L L E N

U N D

S E K U N D Ä R L I T E R A T U R

Quellen:

- Die von Papst Silvester II. hg. Passio s. Adalberti, ed. A. Kolberg, Zeitschr. f. d. Geschichte u. Altertumskunde Ermlands 16/2 (1907), S. 557 ff. ;
- Die Vita II S. Adalberti vom hl. Bruno nach der Prager Handschrift XIII D. 20, ed. A. Kolberg, Zeitschr. f. d. Geschichte u. Altertumskunde Ermlands 15/1-2 (1905), S. 119 ff. ;
- Epitaphium Adalheidae imp. auct. Odilone; Liber Miraculorum, ed. Pertz, MG SS IV, S. 633 ff. ; 645 ff. ;
- Das Leben der Kaiserin Adelheid, übers. Hüffer, bearb. Wattenbach, G. d. V. 35 (1939³);
- Vita S. Adelheidis abbatissae Vilicensis auctore Bertha, ed. Holder-Egger, MG SS XV₂, S. 754 ff. ;
- Vita S. Aldegundis auctore anonymo aequali (= antiquissima) ed. Ghesquière, AA SS Belgii selecta, t. IV, S. 315 ff. ;
- Vita S. Aldegundis auctore Hucbaldo, ed. Migne, PL 132, col. 857 ff. ;
- Sermo Radbodi de vita s. virginis Christi Amalbergae, ed. Migne, PL 132, col. 549 ff. ;
- Vita S. Amalbergae, ed. Sollerius, AA SS 10. Juli, S. 90 ff. ;
- Sanct' Ambrogio, Dei doveri degli ecclesiastici, ed. Cava sin, Corona patrum Salesiana, Series Latina vol. V, Torino 1938;
- S. Ambrosii De virginibus libri tres, ed. Cazzaniga, in aedibus Paraviae 1948;
- S. Ambrosii De virginitate liber unus, ed. Cazzaniga, in aedibus Paraviae 1952;
- Annales Quedlinburgenses, ed. Pertz, MG SS III, S. 22-69; 72-90;
- Vita S. Anstrudis abbatissae Laudunensis, ed. Levison, SS rer. Merov. VI, S. 64 ff. ;
- Vita S. Arnulfi episcopi Suess. auct. Hariulfo, ed. Holder-Egger, MG SS XV₂, S. 872 ff. ;
- S. Aurelii Augustini De Civitate Dei Libri XXII, ed. Willems, Corpus Christianorum, Series Latina vol. XLVII u. XLVIII, Turnholti 1955;
- Acta de S. Aura virgine et martyre auct. s. Eulogio coaevo, ed. Cuperus, AA SS 19. Juli, S. 652-3;
- Vita S. Austrebertae abbatissae Pauliacensis, ed. Bollandus, AA SS 10. Februar, S. 417 ff. ;
- Vita S. Balthildis reginae, ed. Krusch, SS rer. Merov. II, S. 475 ff. ;
- S. Benedicti Regula Monachorum, ed. Ph. Schmitz, Maredsous 1955²;
- Vita S. Berlendis virginis Merbeccae, ed. Migne, PL 139, col. 1103 ff. ;
- Vita Bernwardi episcopi Hildenesheim. auct. Thangmaro, ed. Pertz, MG SS IV, S. 757 ff. ;
- Vita S. Bertiliae abbatissae Calensis, ed. Levison, SS rer. Merov. VI, S. 95 ff. ;

- S. Bonifatii et Lullii epistolae, ed. Tangl, MG Epistolae selectae I, Berlin 1952²;
- Ruotgeri Vita Brunonis archiepiscopi Coloniensis, ed. I. Ott, SS nova series X, Weimar 1951;
- Vita S. Burgundofarae abbatissae Eboriacensis primae (seu potius liber de virtutibus ac rebus mirabilibus in Eboriacensi monasterio factis, tempore Burgundofarae abbatissae), ed. Migne, PL 87, col. 1070 ff.;
- S. Caesarii ep. Arelatensis Regulae virginum ac monachorum, ed. Morin, Opera varia vol. II, Maretoli 1942, S. 97 ff.;
- Cassien Jean, Conférences I-VII, ed. Pichery, Sources Chrétiennes, Paris 1955
- Vita S. Chlodovaldi, ed. Krusch, SS rer. Merov. II., S. 349 ff.;
- Vita et Passio s. Columbae virg. et mart. auct. Eulogio mart. ed. Suyskenus, AA SS 17. September, S. 622;
- Vita S. Chrothildis reginae, ed. Krusch, SS rer. Merov. II, S. 341 ff.;
- Vita S. Cunegundis imperatricis, ed. Waitz, MG SS IV, S. 821 ff.;
- Acta S. Cuthburgae reginae et abbatissae apud Capgravium, ed. Stiltingus, AA SS 31. August, S. 696 ff.;
- Passio Desiderii episcopi et Reginfridi diaconi antiquissima, ed. Levison, SS rer. Merov. VI, S. 51 ff.;
- Vita S. Eadgitae seu Edithae sanctimon. Wilton. auct. Gotselino, ed. Migne, PL 155, col. 111 ff.;
- Vita prior S. Elfladae viduae ex Vita S. Dunstani, ed. Van Hecke, AA SS 23. Oktober, S. 218-9;
- Vita S. Genovefae virginis Parisiensis, ed. Krusch, SS rer. Merov. III, S. 215 ff.;
- Vita S. Geretrudis; De virtutibus S. Geretrudis, ed. Krusch, SS rer. Merov. II, S. 447 ff.; 464 ff.;
- Vita S. Glodesindis virginis antiquior, ed. Boschius, AA SS 25. Juli, S. 203 ff.;
- Vita S. Glodesindis auct. Joanne abb. s. Arnulfi Met., ed. Migne, PL 137, col. 211 ff.;
- Vitae Godehardi ep. Hildenesheim. prior et posterior a. Wolfferio, ed. Pertz, MG SS XI, S. 167 ff.; 196 ff.;
- La vie ancienne de Sainte Godelive de Ghistelles par Drogon de Bergues (1084), ed. M. Coens, Anal. Bolland. XLIV (1926), S. 102 ff.;
- Gregorii episcopi Turonensis Historiarum Libri X, ed. Krusch-Levison, SS rer. Merov. I² (1951);
- Gregorii Turonensis Opera, Pars II: Miracula et opera minora, ed. Arndt-Krusch, SS rer. Merov. I/2 (1885);
- Grimlaici presbyteri solitariorum, ed. Migne, PL 103, col. 573 ff.;

- Agii Vita et Obitus Hathumodae, ed. Pertz,, MG SS IV, S. 165 ff.; 176 ff.;
Leben des Abtes Eigil von Fulda und der Äbtissin Hathumoda von Ganders-
heim, übers. Grandaur, G.d.V. 25 (1941²);
- Adalberti Vita Heinrici II. imperatoris, ed. Waitz, MG SS IV, S. 792 ff.;
Vita Heinrici IV. imperatoris, ex recens. Wattenbachii editio tertia curante
Wilhelmo Eberhard, Hannover 1899, Neudr. 1949;
- Vita SS. Herlindis et Reinulae seu Renildis abb. ed. AA SS 22. März,
S. 386 ff.;
- Vita S. Herluca virginis auct. Paulo Bernriedensi, ed. Henschenius, AA SS
18. April, S. 552 ff.;
- S. Eusebii Hieronymi epistulae, ed. Hilberg, Corpus script. ecclesiastic.
latinorum, vol. 54-6 (3 Bde.) Wien-Leipzig, 1910-8;
- S. Eusebii Hieronymi epistulas selectas, ed. Favez, Collection Latomus,
vol. IV., Bruxelles 1950;
- Saint Jérôme Lettres, ed. Labourt, Collection des Universités de France,
Tomes I-V, Paris 1949-55;
- Hrotsvithae Opera, denuo edidit codicis Coloniensis lectionem primum
adiexit K. Strecker, Leipzig 1930;
- Vita S. Hunegundis abb. auct. Bernero abbatis Humolariensis, ed. Migne,
PL 137, col. 49 ff.;
- Vita S. Idae, ed. R. Wilmans, Die Kaiserurkunden der Provinz Westfalen,
Münster 1867, I, S. 470 ff.;
- Vita S. Leobae auctore Rudolfo Fuldensi, ed. Waitz, MG SS XV₁, S. 118 ff.;
- Leben des hl. Bonifatius, der hl. Leoba und des Abtes Sturm, übers. M. Tangl,
G.d.V. 13 (1920);
- Passiones S. Leudegarii episcopi Augustodunensis, ed. Krusch, SS rer. Merov.
V, S. 282 ff.;
- Liber Historiae Francorum, ed. Krusch, SS rer. Merov. II, S. 217 ff.;
- Das Leben der Liutbirg, ed. O. Menzel, "Deutsches Mittelalter" 3, Leip-
zig 1937;
- Das Leben der Liutbirg, übers. Witte, G.d.V. 97 (1944);
- De S. Lutrude virgine, ed. Perierus, AA SS 22. September, S. 451 ff.;
- Vita S. Maioli abbatis Cluniacensis auctore Syro, ed. Migne, PL 137,
col. 745 ff.;
- Vita Mahthildis reginae antiquior, ed. Köpke, MG SS X, S. 573 ff.;
- Vita Mahthildis reginae (posterior), ed. Pertz, MG SS IV, S. 282 ff.;
- Das Leben der Königin Mathilde, übers. Jaffé, neubearb. Wattenbach,
G.d.V. 31a, Neudruck 1925;
- Donizonis Vita Mathildis (comitissae) ed. Bethmann, MG SS XII, S. 348 ff.;

- Vita S. Maurae virginis auctore Prudentio episcopo, ed. Suyskenus, AA SS 21. September, S. 275 ff. ;
- Passio S. Maxellendis virginis et martyris, ed. Ghesquière, AA SS Belgii selecta, t. III, S. 580 ff. ;
- Vita S. Odiliae abbatissae Hohenburgensis, ed. Levison, SS rer. Merov. VI, S. 24 ff. ;
- Vita S. Opportunae abbatissae auctore Aldelmo, ed. Henschenius, AA SS 22. April, S. 62 ff. ;
- Gerhardi Vita S. Oudalrici episcopi Augustani, ed. Waitz, MG SS IV, S. 381 ff. ;
- Vita S. Pusinnae, ed. Papebrochius, AA SS 23. April, S. 166 ff. ;
- Translatio Pusinnae, ed. R. Wilmans, Die Kaiserurkunden der Provinz Westfalen, Münster 1867, I, S. 541 ff. ;
- De vita S. Radegundis libri duo, ed. Krusch, SS rer. Merov. II, S. 358 ff. ;
- Vita S. Rictrudis abbatissae Marcianensis auct. Hucbaldo, ed. Migne, PL 132, col. 827 ff. ;
- Vita S. Rusticulae sive Marciae abbatissae Arelatensis, ed. Krusch, SS rer. Merov. IV, S. 337 ff. ;
- Vita S. Sadalbergae abbatissae Laudunensis, ed. Krusch, SS rer. Merov. V, S. 40 ff. ;
- Eugippius, Das Leben des hl. Severin, ed. R. Noll, Linz 1947;
- Eugippii Commemoratorium vitae s. Severini, Editiones Heidelbergenses (Heft 10) 1948;
- Passio S. Sigismundi regis, ed. Krusch, SS rer. Merov. II, S. 329 ff. ;
- Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon, ed. R. Holtzmann, SS nova series IX, Berlin 1955²;
- Vitae S. Verenae prior et posterior, Miracula S. Verenae, ed. A. Reinle, Die heilige Verena von Zurzach, Basel 1948; S. 26 ff., 38 ff., 49 ff. ;
- Vitae S. Wiboradae virg. et mart. auctor. Hartmanno et Hepidanno, ed. Henschenius, AA SS 2. Mai, S. 284 ff. ;
- Widukindi monachi Corbeiensis Rerum gestarum Saxonicarum libri tres, ed. Hirsch, SS i. u. s. 1935⁵
- Vita Willibaldi et Wynnebaldi, ed. Holder-Egger, MG SS XV₁, S. 86 ff. ;

Sekundärliteratur:

- Aigrain, R. L' Hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire, Paris 1953;
- Aigrain, R. Sainte Radegonde, Paris 1918;
- Arbusow, L. Colores Rhetorici. Eine Auswahl rhetorischer Figuren und Gemeinplätze als Hilfsmittel für akademische Übungen an mittelalterlichen Texten, Göttingen 1948;
- Aubin, H. Vom Altertum zum Mittelalter. Absterben, Fortleben und Erneuerung, München 1949;
- Aubin, H. Stufen und Formen der christlich-kirchlichen Durchdringung des Staates im Frühmittelalter, Festschrift G. Ritter, Tübingen 1950, S. 61 ff.;
- Auerbach, E. Lateinische Prosa des IX. u. X. Jahrhunderts, Romanische Forschungen 66, Frankfurt a. M. 1955, S. 1 ff.;
- Aulinger, G. Das Humanum in der Regel Benedikts v. Nursia, St. Ottilien 1950;
- Baedorf, B. Untersuchungen über Heiligenleben der westlichen Normandie, Diss. Bonn 1913;
- Barth, P. Die Stoa, bearb. Goedeckemeyer, Stuttgart 1946⁶;
- Bauerreiß, R. Kirchengeschichte Bayerns, St. Ottilien, I: 1949; II: 1950; III: 1952;
- Bentzinger, J. Das Leben der Kaiserin Adelheid, Gemahlin Ottos I., während der Regierung Ottos III. Diss. Breslau 1883;
- Bergson, H. Die beiden Quellen der Moral und der Religion, übers. Lerch, Jena 1933;
- Bernards, M. Speculum Virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter, Köln-Graz 1955;
- Bernheim, E. Die augustinische Geschichtsanschauung in Ruotgers Biographie des Erzbischofs Bruno von Köln, Zeitschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch. Kanon. Abt. II, 33. Bd. Weimar 1912, S. 299 ff.;
- Bernoulli, C. A. Die Heiligen der Merowinger, Tübingen 1900;
- Beumann, H. Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums, Hist. Zeitschr. 180 (1955), S. 449 ff.;
- Beumann, H. Die sakrale Legitimierung des Herrschers im Denken der ottonischen Zeit, Zeitschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte, Germ. Abt. 66, Weimar 1948, S. 1 ff.;
- Beumann, H. Widukind von Korvei. Untersuchungen zur Geschichtsschreibung und Ideengeschichte des X. Jahrhunderts, Weimar 1950;

- Bickel, E. Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus und Augustin, Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum 37, Leipzig-Berlin 1916, S. 437 ff.;
- Bihlmeyer-Tüchle, Kirchengeschichte, I: Das christl. Altertum; II: Das Mittelalter, Paderborn 1955¹⁴;
- Birt, Th. Frauen der Antike, Leipzig 1932;
- Bolger, Th. Geistliche Mutterschaft, Die heiligen deutschen Äbtissinnen, Heiliges Reich 7, Paderborn 1935;
- Booz, E. Fürstenspiegel des Mittelalters bis zur Scholastik, Diss. Freiburg i. Br. 1913;
- Bopp, L. Die Demutstufen der Benediktinerregel, "Benedictus. Der Vater des Abendlandes", Weihegabe der Erzabtei St. Ottilien, München 1947, S. 241 ff.;
- Bossard, R. Über die Entwicklung der Personendarstellung in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung, Diss. Zürich 1944;
- Brackmann, A. Die Ursachen der geistigen und politischen Wandlung Europas im XI. und XII. Jahrhundert, Hist. Zeitschrift 149 (1934), S. 229 ff.;
- Brechter, S. Die soziologische Gestalt des Benediktinertums in seinen Anfängen, Weihegabe St. Ottilien, München 1947, S. 57 ff.;
- Brechter, S. Sankt Benedikt und die Antike, Weihegabe St. Ottilien, München 1947, S. 139 ff.;
- Brechter, S. Das Wesen der Ehrfurcht nach der Regula Benedicti, Weihegabe St. Ottilien, München 1947, S. 311 ff.;
- Bucher, Z. Das Bild vom Menschen in der Regula Benedicti, Weihegabe St. Ottilien, München 1947, S. 23 ff.;
- Bücher, K. Die Frauenfrage im Mittelalter, Tübingen 1910²;
- Bulst-Thiele, M.L. Kaiserin Agnes, Leipzig-Berlin 1933;
- Burck, L. Die altrömische Familie, "Das neue Bild der Antike", II. Rom, hrsg. Berve, Leipzig 1942, S. 5 ff.;
- Büsing, A. Mathilde, Gemahlin Heinrichs I., Diss. Halle 1910;
- Buytendijk, F.J.J. Die Frau. Natur, Erscheinung, Dasein, übers. Schorn, Köln 1953;
- v. Campenhausen, H. Die Idee des Martyriums in der alten Kirche, Göttingen 1936;
- Clauß, J. Die Heiligen des Elsaß in ihrem Leben, ihrer Verehrung und ihrer Darstellung in der Kunst, Düsseldorf 1935;
- Curtius, E.R. Beiträge zur Topik der mittellateinischen Literatur, "Corona Querneä", Festgabe K. Strecker, Leipzig 1941, S. 1 ff.;

- Curtius, E.R. Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern 1954²;
- Dawson, Ch. Die Gestaltung des Abendlandes. Eine Einführung in die Geschichte der abendländischen Einheit, Köln 1950²;
- Dedler, H. Vom Sinn der Arbeit nach der Regel des hl. Benedikt, Weihegabe St. Ottilien, München 1947, S. 103 ff.;
- Delehaye, H. Les légendes hagiographiques, Bruxelles 1955⁴;
- Delehaye, H. Cinq leçons sur la méthode hagiographique, Bruxelles 1934;
- Dempf, A. Die Ethik des Mittelalters, Handbuch der Philosophie 10, München 1927;
- Dittrich, O. Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart, 4 Bde., Leipzig 1926-32;
- Doerr, O. Das Institut der Inclusen in Süddeutschland, Münster i. W. 1934;
- Dörries, H. Mönchtum und Arbeit, Festgabe J. Ficker, Leipzig 1931, S. 17 ff.;
- Dopsch, A. Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Cäsar bis auf Karl den Großen, 2 Bde. Wien 1918-23;
- Dümmler-Köpke, Jahrbücher der Deutschen Geschichte. Kaiser Otto der Große, Leipzig 1876;
- Ehrismann, G. Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters, München, I: 1932²; II: 1922; III: 1935;
- Emonds, H. Geistlicher Kriegsdienst. Der Topos der militia spiritualis i. d. antiken Philosophie, Beiträge zur Geschichte d. alten Mönchtums u. d. Benediktinerordens, Suppl.: Heilige Überlieferung 19a, Münster 1938, S. 21 ff.;
- English, M.: Godelieve van Gistel, "Heiligen van onzen stam", Brügge-Brüssel 1944;
- Erdmann, C. Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, Stuttgart 1935, Nachdruck 1955;
- Erdmann, C. Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters, hrsg. Baethgen, Berlin 1951;
- Erdmann, C. Das ottonische Reich als Imperium Romanum, Deutsches Archiv 6/2 (1943), S. 412 ff.;
- Van der Essen, L. Étude critique et littéraire sur les Vitae des saints mérovingiens de l'ancienne Belgique, Louvain-Paris 1907;
- Van den Eynde, Un nouveau complément à la Vita Beatae Herlucae, Analecta Bollandiana LXXI (1953), S. 322-5;
- Feuling, D. Die natürlichen Tugenden in St. Benedikts Regel, "Zeugnis des Geistes", Gabe zum Benedictus-Jubiläum 547-1947, Erzabtei Beuron, Beiheft z. 23. Jahrgang d. Benediktinischen Monatsschrift, S. 18 ff.;

- Fichtenau, H. Das karolingische Imperium. Soziale und geistige Problematik eines Großreiches, Zürich 1949;
- Finke, H. Die Frau im Mittelalter, Kempten-München 1913;
- Fischer, Fr. -M. Politiker um Otto den Großen, Berlin 1938;
- v. Franz, M. -L. Die Passio Perpetuae. Versuch einer psychologischen Deutung. in: Jung, Aion, Zürich 1951, S. 387 ff.;
- Funk, Ph. Überwelt und Welt im Mittelalter, Hist. Jahrbuch 51 (1931), S. 30 ff.;
- Gabrielsson, J. Über die Quellen des Clemens Alexandrinus, 2 Bde. Upsala 1906-9;
- Gebhardt, B. Handbuch der deutschen Geschichte, I: Frühzeit und Mittelalter, Stuttgart 1954⁸;
- Gebser, A. Die Bedeutung der Kaiserin Kunigunde für die Regierung Heinrichs II., Diss. Heidelberg, Berlin 1897;
- v. Giesebrecht, W. Geschichte der deutschen Kaiserzeit I, II, hrsg. Schild, Meersburg 1929;
- Gilson, E. Der Geist der mittelalterlichen Philosophie, übers. Schmücker, Wien 1950;
- Görres, I. F. Aus der Welt der Heiligen, Frankfurt a. M. 1955;
- Grabmann, M. Die Geschichte der scholastischen Methode, 2 Bde. Freiburg i. Br. 1909-11;
- Grönbech, W. Kultur und Religion der Germanen, 2 Bde. Darmstadt 1954⁵;
- Grosse, W. Das Kloster Wendhausen, sein Stiftergeschlecht und seine Klausnerin, Sachsen und Anhalt 16, Magdeburg 1940, S. 45 ff.;
- Grundmann, H. Die Frauen und die Literatur im Mittelalter, Archiv f. Kulturgesch. XXVI/2 (1935), S. 129 ff.;
- Grünewald, H. Die pädagogischen Grundsätze der Benediktinerregel, München 1939;
- Günter, H. Die christliche Legende des Abendlandes, Heidelberg 1910;
- Günter, H. Hagiographie und Wissenschaft, Hist. Jahrbuch 62-9/I, Köln 1949, S. 43 ff.;
- Günter, H. Kaiser Otto der Große, Stuttgart-Berlin 1943²;
- Günter, H. Legenden-Studien, Köln 1906;
- Günter, H. Das deutsche Mittelalter, I: Das Reich, Freiburg 1936;
- Günter, H. Das mittelalterliche Kaisertum, München 1933;
- Günter, H. Psychologie der Legende, Freiburg i. Br. 1949;
- Haefele, H. -Fr. Fortuna Heinrici IV. imperatoris. Untersuchungen zur Lebensbeschreibung des dritten Saliers, Graz-Köln 1954;

- Haggenmüller, O. *Velut naturaliter ex consuetudine*. Zum Epilog des sieben-
ten Kapitels der Regula, Beiheft zum 23. Jahrgang d. Bene-
diktinischen Monatsschrift, S. 62 ff.;
- Hallinger, K. Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen
und Gegensätzen im Hochmittelalter, 2 Bde., Rom 1950-1;
- Hallinger, K. Zur geistigen Welt der Anfänge Klunys, Deutsches Archiv
10 (1953-4), S. 417 ff.;
- Hampe, K. Deutsche Kaisergeschichte in der Zeit der Salier und Staufer,
bearb. Baethgen, Heidelberg 1949¹⁰;
- Hampe, K. Herrschergestalten des deutschen Mittelalters, hrsg. Kämpf,
Heidelberg 1955⁶;
- Hampe, K. Das Hochmittelalter. Geschichte des Abendlandes von 900-
1250; Münster-Köln 1953⁴;
- Harnack, A. Das Leben Cyprians von Pontius, die erste christliche Bio-
graphie, Leipzig 1913;
- Harnack, A. Legenden als Geschichtsquellen, Reden und Aufsätze I/1,
Gießen 1906², S. 1 ff.;
- Harnack, A. Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldaten-
stand in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1905;
- Hashagen, J. Kulturgeschichte des Mittelalters. Eine Einführung, Ham-
burg 1950;
- Hauck, A. Kirchengeschichte Deutschlands, Berlin-Leipzig 1952:
I⁷, II⁶; III⁶; 1953: IV⁶; V/1-2⁵;
- Hauck, K. Geblütsheiligkeit, "Liber Floridus", Mittellateinische Stu-
dien, Festschr. P. Lehmann, St. Ottilien 1950, S. 187 ff.;
- Hauck, K. Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes-
und Herrschergenealogien, Saeculum 6, (Freiburg-Mün-
chen 1955), S. 186 ff.;
- Hauck, K. Mittellateinische Literatur, "Deutsche Philologie im Auf-
riß", hrsg. Stammler, II (Berlin-Bielefeld 1954), col.
1841 ff.;
- Heer, Fr. Europäische Geistesgeschichte, Stuttgart 1953;
- Heer, Fr. Die Tragödie des Heiligen Reiches, Stuttgart 1952;
- Heerwagen, H. Einige Bemerkungen zu den beiden Lebensbeschreibungen
der Königin Mathilde, Forschungen z. Deutschen Ge-
schichte 8/1 Göttingen 1868, S. 367 ff.;
- Heimbucher, M. Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche,
2 Bde. Paderborn 1933-43;
- Heineken, J. Die Anfänge der sächsischen Frauenklöster, Diss. Göttin-
gen 1909;

- Hellmann, S. Einhards literarische Stellung, Hist. Vierteljahrsschrift 27 (1932), S. 40 ff.;
- Hellmann, S. Das Problem der mittellateinischen Philologie. Hist. Vierteljahrsschrift 29 (1935), S. 625 ff.;
- Hengstenberg, H.-E. Christliche Askese, Heidelberg 1948³;
- Hengstenberg, H.-E. Einsamkeit und Tod, Regensburg 1938;
- Herwegen, I. Der hl. Benedikt, Düsseldorf 1951⁴;
- Herwegen, I. Sinn und Geist der Benediktinerregel, Einsiedeln-Köln 1944;
- Heussi, K. Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936;
- v. Hildebrand, D. In Defence of Purity. An Analysis of the Catholic Ideals of Purity and Virginity, London 1931;
- v. Hildebrand, D. Die Ehe, München 1929;
- v. Hildebrand, D. Reinheit und Jungfräulichkeit, München 1928;
- Hilpisch, St. Die Doppelklöster. Entstehung und Organisation, Münster i. W. 1928;
- Hilpisch, St. Geschichte der Benediktinerinnen, St. Ottilien 1951;
- v. Hippel, E. Die Krieger Gottes. Die Regel Benedikts als Ausdruck frühchristlicher Gemeinschaftsbildung, Halle 1936;
- Hirsch, S. Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Heinrich II., I, II: Berlin 1862-4; III: Leipzig 1875;
- Hirschberger, J. Geschichte der Philosophie, I: Altertum und Mittelalter, Freiburg i. Br. 1957³;
- Höfler, O. Germanisches Sakralkönigtum, I: Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe, Tübingen-Münster-Köln 1952;
- Holl, K. Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II: Der Osten, Tübingen 1928; S. 249 ff.;
- Holl, K. Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum XXXIII (1914), S. 521 ff.;
- Holtzmann, R. Geschichte der sächsischen Kaiserzeit, München 1955³;
- Holtzmann, R. Kaiser Otto der Große, Berlin 1936;
- Hüffer, G. Korveier Studien, Münster 1898;
- Huizinga, J. Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens und Geistesformen des XIV. und XV. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden. übers. Wolff-Mönckeberg, Stuttgart 1952⁶;
- Huizinga, J. Mein Weg zur Geschichte. Letzte Reden und Skizzen, übers. Kaegi, Basel 1947;

- Jellinek, G. Adam in der Staatslehre, Ausgewählte Schriften und Reden II, Berlin 1911, S. 23 ff.;
- Jordan, H. Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1911;
- Jorden, W. Das cluniazensische Totengedächtniswesen, vornehmlich unter den drei ersten Äbten Berno, Odo und Aymard 910-954, Münsterische Beitr. z. Theologie 15 (1930);
- Jores, A. Der Mensch und seine Krankheit. Grundlagen einer anthropologischen Medizin, Stuttgart 1956;
- Joyce, G. H. Die christliche Ehe. Eine geschichtliche und dogmatische Studie, Leipzig 1934;
- Jung, C. G. Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte, Zürich 1951;
- Jung, C. G. Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, Zürich 1945⁴;
- Jung, C. G. Der Geist der Psychologie, Eranos-Jahrb. 1946, Zürich 1947;
- Jung, C. G. Symbolik des Geistes. Studien über psychische Phänomenologie, Zürich 1948;
- Jung, C. G. Von den Wurzeln des Bewußtseins. Studien über den Archetypus, Zürich 1954;
- Jung-Kerényi, Einführung in das Wesen der Mythologie, Das göttliche Kind. Das göttliche Mädchen, Zürich 1951;
- Kampmann, Th. Anthropologische Grundlagen ganzheitlicher Frauenbildung, I: Die Methodologie der Geschlechterdifferenz, II: Die Physiologie des Frauenwesens, Paderborn 1946;
- Kalsbach, A. Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen, Römische Quartalschrift; 22. Supplementheft, Freiburg i. Br. 1926;
- Kampers, F. Rex et sacerdos, Hist. Jahrbuch 45 (1925), S. 495 ff.;
- Kemper, W. Der Traum und seine Be-Deutung, Hamburg 1955;
- Kern, F. Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie, hrsg. v. R. Buchner, Münster-Köln 1954²;
- Ketter, P. Christus und die Frauen, I: Die Frauen in den Evangelien, II: Die Frauen der Urkirche, Stuttgart, I: 1950⁵, II: 1949;
- Kierkegaard, S. Einübung im Christentum und anderes, hrsg. W. Rest, Köln-Olten 1951;
- Kierkegaard, S. Die Krankheit zum Tode und anderes, hrsg. Diem-Rest, Köln-Olten 1956;
- Kirchner, M. Die deutschen Kaiserinnen in der Zeit von Konrad I. bis zum Tode Lothars von Supplinburg, Berlin 1910;

- Kleinpaul, J. Das Typische in der Personenschilderung der deutschen Historiker des X. Jahrhunderts, Diss. Leipzig 1897;
- Koch, A. Der Aufstieg der Frau im Frühchristentum, Stimmen der Zeit 66/7 (1936), S. 457 ff.;
- Koch, A. Christentum und Frauentum im deutschen Mittelalter, Stimmen der Zeit 65/1 (1934), S. 19 ff.;
- Koch, K. Hildegard von Bingen und ihre Schwestern, Leipzig 1935;
- Köhler, O. Das Bild des geistlichen Fürsten in den Viten des X., XI. und XII. Jahrhunderts, Berlin 1935;
- Kötting, B. Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche, Regensburg-Münster 1950;
- Kornemann, E. Große Frauen des Altertums, Leipzig 1942;
- Kroll, W. Die Kultur der ciceronischen Zeit, 2 Bde. Leipzig 1933;
- Krusch, B. Kulturbilder aus dem Frankenreiche zur Zeit Gregors von Tours (+ 594). Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens, Sitzungsberichte d. Preuss. Akademie d. Wissenschaften, Philos.-hist. Kl. XXVI (1934), S. 785 ff.;
- Kuhn, H. Hrotsviths von Gandersheim dichterisches Programm, Deutsche Vierteljahrschrift f. Literaturwissenschaft u. Geistesgesch. 24/2 (1950), S. 181 ff.;
- Lampen, W. Mittelalterliche Heiligenleben und die lateinische Philologie des Mittelalters, "Liber Floridus", St. Ottilien 1950, S. 121-9;
- von Le Fort, Die ewige Frau, München 1950¹⁴;
- Lehmann, P. Corveyer Studien, Abh. d. Bayerischen Akademie d. Wissenschaften, Philos.-philol. u. hist. Kl. XXX/5, München 1919;
- Leipoldt, J. Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum, Leipzig 1955²;
- Leo, F. Die griechisch-römische Biographie in ihrer literarischen Form, Leipzig 1901;
- Levison, W. Aus rheinische und fränkischer Frühzeit, Düsseldorf 1948;
- Levison, W. England and the Continent in the 8th Century. The Ford Lectures 1943, Oxford 1946;
- Lenné, s. Finke, Die Frau im Mittelalter, S. 131 ff.;
- Lintzel, M. Die Mathilden-Viten und das Wahrheitsproblem in der Überlieferung der Ottonenzeit, Archiv f. Kulturgeschichte XXXVIII/1 Münster-Köln 1956, S. 152 ff.;
- Lintzel, M. Königin Mathilde, Westfälische Lebensbilder, Hauptreihe V/2, Münster 1937, S. 161 ff.;

- Lintzel, M. Miszellen zur Geschichte des X. Jahrhunderts, Berichte über d. Verhandlungen d. Sächs. Akademie d. Wissenschaften zu Leipzig, Philol.-hist. Kl. 100/2, Berlin 1953;
- Löwe, H. Von der Persönlichkeit im Mittelalter, Geschichte i. Wissenschaft u. Unterricht 2, Offenburg 1951, S. 522 ff.;
- Lotter, F. Die Vita Brunonis des Ruotger, Bonner historische Forschungen 9 (1958);
- Malone, s. Steidle, Antonius Magnus Eremita, S. 201 ff.;
- Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, München, I: 1911; II: 1923;
- Mausbach-Ernecke, Katholische Moraltheologie, Münster, I: 1954⁸; II: 1954¹⁰; III: 1953⁹;
- Mertel, H. Die biographische Form der griechischen Heiligenlegenden, Diss. München 1908;
- Messner, J. Ethik. Kompendium der Gesamtethik, Innsbruck-Wien-München 1955;
- Messner, J. Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik, Innsbruck-Wien-München 1954;
- Messner, J. Widersprüche in der menschlichen Existenz, Innsbruck-Wien-München 1952;
- Michel, E. Ehe. Eine Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft. Stuttgart 1948;
- Mikoletzky, H. L. Sinn und Art der Heiligung im frühen Mittelalter, Mitteilungen d. Instituts f. Österreichische Geschichtsforschung 57, Graz 1949, S. 83 ff.;
- Mitteis, H. Der Staat des Hohen Mittelalters, Weimar 1953⁴;
- Mohr, R. Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie, Handbuch d. Moraltheologie 4, München 1954;
- Nadler, J. Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften, I: Die altdeutschen Stämme, II: Sachsen und das Neusiedelland, Regensburg, I: 1929³; II: 1931³;
- Neuß, W. Die Kirche des Mittelalters, Verlag der Buchgemeinde Bonn 1950;
- Nilsson, M. Cults, Myths, Oracles, and Politics in Ancient Greece, Lund 1951;
- Nilsson, M. Geschichte der griechischen Religion, II: Die hellenistische und römische Zeit, München 1950;
- Paoli, U. E. Die Frau im alten Hellas, München 1955;

- Paoli, U.E. Das Leben im alten Rom, Bern 1948;
- v. Pastor, L. Tagebücher - Briefe - Erinnerungen, hrsg. W. Wühr, Heidelberg 1950;
- Paulhart, H. Zur Heiligsprechung der Kaiserin Adelheid, Mitteilungen d. Instituts f. Österreichische Geschichtsforschung LXIV (1956), S. 65 ff.;
- Perrin, J.M. La Virginité Chrétienne, Paris 1955;
- Pieper, J. Traktat über die Klugheit, München 1949⁴;
- Pieper, J. Über die Gerechtigkeit, München 1954²;
- Pieper, J. Vom Sinn der Tapferkeit, München 1951⁵;
- Pieper, J. Zucht und Maß, München 1949²;
- Pirenne, H. Geburt des Abendlandes (Mahomet et Charlemagne), Pantheon, Akad. Verlagsanstalt o.J.
- Pirenne, H. Histoire de Belgique des origines à nos jours, Bruxelles, I: 1952;
- Plesch, J. Die Originalität und literarische Form der Mönchsbiographien des hl. Hieronymus, Progr. z. Jahresbericht über d. K. Wittelsbacher-Gymnasium in München, f.d. Schuljahr 1909/10;
- Pohlenz, M. Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung, 2 Bde. Göttingen 1948/55²;
- Polheim, K. Die lateinische Reimprosa, Berlin 1925;
- Preisker, H. Das Ethos des Urchristentums, Gütersloh 1949²;
- Prießnig, A. Die biographischen Formen der griechischen Heiligenlegenden in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Diss. München 1922;
- Rall, H. Zeitgeschichtliche Züge im Vergangenheitsbild mittelalterlicher, namentlich mittellateinischer Schriftsteller, Berlin 1937;
- Reitzenstein, R. Hellenistische Wundererzählungen, Leipzig 1906;
- Riché, P. Note d'Hagiographie Mérovingienne. La Vita S. Rusticulae, Analecta Bollandiana LXXII (1954), S. 369 ff.;
- Rüstow, A. Ortsbestimmung der Gegenwart. Eine universalgeschichtliche Kulturkritik, I: Ursprung der Herrschaft, II: Weg der Freiheit, Zürich 1950-2;
- Rüther, Th. Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien, Freiburg i. Br. 1949;
- Salin, E. La Civilisation Mérovingienne d'après les sépultures, les textes et le laboratoire, I: Les idées et les faits, Paris 1949;
- Sanders, L. Vie de Sainte Godelive de Ghistelles, Paris 1948;
- Santifaller, L. Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirkensystems, Wien 1954;

- Schäfer, K. -H. Die Kanonissenstifter im deutschen Mittelalter, Kirchenrechtl. Abhandlungen 43-4, Stuttgart 1907;
- Scheler, M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Bern 1954⁴;
- Scheler, M. Schriften aus dem Nachlaß zur Ethik und Erkenntnislehre I, Bern 1957²;
- van Scheltema, F. A. Die geistige Mitte. Umriss einer abendländischen Kulturmorphologie, München 1950;
- Schieffer, Th. Heinrich II. und Konrad II. Die Umprägung des Geschichtsbildes durch die Kirchenreform des XI. Jahrhunderts, Deutsches Archiv 8 (1951), S. 384 ff.;
- Schieffer, Th. Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, Freiburg i. Br. 1954;
- Schilling, O. Handbuch der Moraltheologie, 2 Bde., Stuttgart 1952-4²;
- Schlumpf, Datierung des Ungarneinfalles in St. Gallen u. d. Märtyrertodes der hl. Wiborada, Zeitschr. f. Schweizerische Kirchengeschichte XIX/3 (1925), S. 230 ff.;
- Schlumpf, Die Biographien der hl. Wiborada, Zeitschr. f. Schweizerische Kirchengeschichte XX/3 (1926), S. 161 ff.;
- Schmid-Stählin, Geschichte der griechischen Literatur, III/1, München 1940;
- Schmitz, Ph. Geschichte des Benediktinerordens, 2 Bde. hrsg. Raber, Einsiedeln-Zürich 1947-8;
- Schnürer, G. Die Anfänge der abendländischen Völkergemeinschaft, Freiburg i. Br. 1932;
- Schnürer, G. Kirche und Kultur im Mittelalter, Paderborn, I; 1936³;
- Schramm, P. E. Der König von Frankreich. Das Wesen der Monarchie vom IX. zum XVI. Jahrhundert, 2 Bde., Weimar 1939;
- Schröder, A. Der hl. Ulrich und die Reklusin Wiborada, Hist. Jahrbuch 22 (1901), S. 276 ff.;
- von Schubert, H. Die Geschichte des deutschen Glaubens, Leipzig 1925;
- Schulte, A. Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter. Studien zur Sozial-, Rechts- und Kirchengeschichte, Stuttgart 1922²;
- Schulz, M. Die Lehre v. d. hist. Methode, b. d. Geschichtsschreibern d. Mittelalters (VI. bis XIII. Jahrhundert). Abh. z. Mittleren und neueren Geschichte 13, Berlin-Leipzig 1909;
- Seidlmayer, M. Weltbild und Kultur Deutschlands im Mittelalter, Handbuch der deutschen Geschichte, neu hrsg. L. Just, I/6, Darmstadt o. J.
- v. Siebenthal, W. Die Wissenschaft vom Traum. Ergebnisse und Probleme, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1953;

- Souplet-Henry, Sainte Salaberge. Abbessé de Richécourt (Meuse) et de St. Jean de Laon, Verdun 1956;
- Spörl, J. Das Alte und das Neue im Mittelalter. Studien zum Problem des mittelalterlichen Fortschrittsbewußtseins, Hist. Jahrbuch 50 (1930), S. 297-341; 498-524;
- Spörl, J. Das mittelalterliche Geschichtsdenken als Forschungsaufgabe, Hist. Jahrbuch 53 (1933), S. 281 ff.;
- Spörl, J. Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung. Studien zum Weltbild der Geschichtsschreiber des XII. Jahrhunderts, München 1935;
- Steidle, B. Antonius Magnus Eremita 356-1956. Studia ad antiquum monachismum spectantia, Rom 1956;
- Steidle, B. Die Regel St. Benedikts. Eingeleitet, übersetzt und aus dem alten Mönchtum erklärt, Beuron 1952;
- Steinbüchel, Th. Christliches Mittelalter, Leipzig 1935;
- von den Steinen, W. Heilige als Hagiographen, Hist. Zeitschrift 143 (1931), S. 229 ff.;
- von den Steinen, W. Otto der Große, Breslau 1928;
- Stelzenberger, J. Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, München 1933;
- Stengel, E. Die Entstehungszeit der "Res Gestae Saxonicae" und der Kaisergedanke Widukinds von Korvei, "Corona Quernea", Leipzig 1941, S. 136ff.;
- Stengel, E. Die Grabschrift der ersten Äbtissin von Quedlinburg, Deutsches Archiv 3 (1939), S. 361 ff.;
- Stengel, E. Kaisertitel und Souveränitätsidee. Studien zur Vorgeschichte des modernen Staatsbegriffs, Deutsches Archiv 3/1 (1939), S. 1 ff.;
- Van der Straeten, J. Sainte HuneGonde d'Homblières, Analecta Bollandiana LXXII (1954), S. 39 ff.;
- Strathmann, H. Geschichte der frühchristlichen Askese bis zur Entstehung des Mönchtums, I: Die Askese in der Umgebung des werdenden Christentums, Leipzig 1914;
- Stonner, A. Heilige der deutschen Frühzeit, I: Aus der Zeit der karolingischen und sächsischen Kaiser, Freiburg 1938²;
- Stückelberg, E. A. Die Schweizerischen Heiligen des Mittelalters, Zürich 1903;
- Teuffel, R. Individuelle Persönlichkeitsschilderung in den deutschen Geschichtswerken des X. und XI. Jahrhunderts, Diss. Tübingen 1914;

- Thans, H. Harlindis en Relindis van Aldeneik, "Heiligen van onzen stam", Brügge-Brüssel 1945;
- Troll, H. Persönlichkeitsschilderungen in der historischen Literatur der Stauferzeit, Diss. München 1947 (Maschinenschr.)
- Ueding, L. Geschichte der Klostergründungen der frühen Merowingerzeit, Berlin 1935;
- Uhlirz, K. u. M. Jahrbücher des deutschen Reiches unter Otto II. und Otto III. II: Otto III. 983-1002; Berlin 1954;
- Viller-Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg i. Br. 1939;
- Vogelsang, Th. Die Frau als Herrscherin im hohen Mittelalter. Studien zur "consors-regni"-Formel, Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft 7, 1954;
- Vogt, H. Die literarische Personenschilderung des frühen Mittelalters, Leipzig-Berlin 1934;
- Voigt, H. G. Brun von Querfurt, Mönch, Eremit, Erzbischof der Heiden und Märtyrer, Stuttgart 1907;
- Voigt, H. G. Brun von Querfurt und seine Zeit, Neujahrsblätter d. Provinz Sachsen 33, Halle 1909;
- Waitz, G. Jahrbücher des Deutschen Reichs unter König Heinrich I., Leipzig 1885³;
- Walter, E. Wesen und Macht der Liebe. Beiträge zu einer Theologie der Liebe, Freiburg i. Br. 1955;
- Walter, H. Die benediktinische Discretio, Weihegabe St. Ottilien, München 1947, S. 195 ff.;
- Warnach, V. Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie, Düsseldorf 1951;
- Wattenbach, W. Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 2 Bde., Berlin 1893-4⁶; bearb. Dümmler, Stuttgart-Berlin, I: 1904⁷;
- Wattenbach-Holtzmann, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Deutsche Kaiserzeit, I/1: Berlin 1942²; I/2: Berlin 1942²; I/3: Tübingen 1948²; I/4: Berlin 1943;
- Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger, 2 Bde., Weimar 1952-3; Beiheft: Die Rechtsquellen, von R. Buchner, Weimar 1953;
- Weber, K. Kulturgeschichtliche Probleme der Merovingerzeit im Spiegel frühmittelalterlicher Heiligenleben, Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige, 48, München 1930, S. 347 ff.;
- Weinhold, K. Die deutschen Frauen in dem Mittelalter, 2 Bde., Wien 1897;

- Weyh, J. Studien zum Persönlichkeitsbild der Frau in englischen Quellen des Mittelalters, Diss. München 1956 (Maschinenschr.)
- Wimmer, F. -P. Kaiserin Adelheid, Gemahlin Ottos I. d. Großen, in ihrem Leben und Wirken von 931-973, Regensburg 1897²;
- Windelband, W. Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum, bearb. Goedeckemeyer, München 1923⁴;
- von Winterfeld, P. Deutsche Dichter des lat. Mittelalters, hrsg. H. Reich, München 1922^{3/4};
- Zöfel, L. Das Heiligenleben im X. Jahrhundert, Leipzig 1908;
- Zöfel, L. Lioba, Hathumot. Wiborada. Drei Heilige des deutschen Mittelalters, München 1915;
- Zscharnack, L. Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, Göttingen 1902;

Allgemeine Hilfsmittel:

- Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, 10 Bde. Berlin-Leipzig 1927-42;
- Buchberger, M. Lexikon für Theologie und Kirche, 10 Bde. Freiburg i. Br. 1930-8;
- Dictionnaire de Théologie Catholique, publ. par A. Vacant et E. Magenot, Paris 1903 sqq.
- Forcellini, Totius Latinitatis Lexicon, auctum atque emendatum cura et studio V. de Vit, Prati MDCCCLVIII sqq.
- Graesse-Benedict, Orbis latinus oder Verzeichnis der wichtigsten lateinischen Orts- und Ländernamen, Berlin 1922³;
- Haberkern-Wallach, Hilfswörterbuch für Historiker. Mittelalter und Neuzeit, Basel 1935;
- Heinichen, F. A. Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch, Ausgabe mit Berücksichtigung ausgewählter mittellateinischer Schriftsteller, Leipzig-Berlin 1931¹⁰;
- Neue Deutsche Biographie, hrsg. v. d. Hist. Kommission b. d. Bayer. Akademie d. Wissenschaften, Berlin 1953 sqq.
- Pauly Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, neue Bearbeitung, hrsg. Wissowa, Stuttgart 1894 sqq.
- Potthast, Bibliotheca historica medii aevi, 2 Bde. Berlin 1896²;
- Reallexikon für Antike und Christentum, hrsg. Klauser, Stuttgart 1950 sqq.
- Thesaurus linguae latinae editus auctoritate et consilio academiarum quinque Germanicarum Berolinensis Gottingensis Lipsiensis Monacensis Vindobonensis, Lipsiae MDCCCC sqq.

LEBENS LAUF

Am 19. März 1928 wurde ich in München geboren als Tochter des Krankenhausarztes Dr. med. Andreas Stoeckle und seiner Ehefrau Ilona, geb. Kelcz v. Fületincz.

Die Oberschule besuchte ich seit 1939, und zwar in Partenkirchen, München (An der Luisenstraße), Berchtesgaden, München (Am Anger). Im Juni 1946 bestand ich an der letztgenannten Anstalt die Reifeprüfung.

Nach dem halbjährigen Arbeitseinsatz belegte ich an der Universität München die Fächer Geschichte, Deutsch, Englisch, Philosophie. Vorlesungen und Übungen besuchte ich bei den Herren Professoren Basler, Borchardt, Clemen, Dempf, Goetz, Hartl, Hederer, von der Leyen, Schnabel, Spindler, Spörl, von Stauffenberg, Wenzl.

Im Herbst 1953 legte ich in allen Fächern das Staatsexamen ab, im Sommer 1955 die pädagogische Prüfung für das Lehramt an Höheren Schulen.

1955/56 habe ich am Gymnasium Traunstein unterrichtet, für das Schuljahr 1956/57 Urlaub aus dem Bayerischen Staatsdienst erbeten und erhalten, um die vorliegende Arbeit fertigzustellen.

Sie wurde in den letzten Jahren meines Studiums angeregt von meinem verehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. Johannes Spörl. Ihm bin ich hier an erster Stelle zu großem Dank verpflichtet, besonders für das schöne und reiche Thema sowie für gültigen Rat und die Förderung der Ausgestaltung.

Stammtafel der Liudolfinger

„Ottonen“

----- Bayr. Dynastie

..... Salier

Graf Liudolf v. Sachsen († 866) ∞ Oda (Billung)

Brun († 880) Herzog Otto († 912) Liutgard († 885)
 ∞ Hathui ∞ Kg. Ludwig
 d. Jüngere

Hathumoda († 874) Gerberge († 896) Christina († 919) Agilus
 Äbtissinnen v. Gandersheim Mönch

König Heinrich († 936) Oda
 ∞ 1) Matheburg ∞ Zwentibold
 2) Mathilde († 968) v. Lothr.

Thankmar († 936) Otto I
 ∞ 1) Edith v. Engl.
 2) Adelheid († 999)
 v. Burgund

Gerberge († 969) Hathui
 ∞ 1) Giselbert ∞ Hzg. Hugo
 v. Lothr. v. Francien
 2) Ludwig IV
 v. Frankr.

Heinrich († 955) Brun († 965)
 ∞ Judith Erzb. v. K8ln
 Tochter Herzog
Arnulfs v. Bayern

Wilhelm († 968) Liudolf Liutgard († 953)
 Erzb. v. Mainz Herzog v. ∞ Konrad
 (vorehelich geb.) Schwaben d. Räten, Hzg. v.
 († 957) Lothr.

Mathilde
 Äbt. v.
Quedlinburg
 († 999)

Otto II
 ∞ Theophanu

Otto v. Kärnten
Heinrich
Konrad II

3 Töchter

Otto III

Heinrich
 d. Zänker
 († 995)
 ∞ Gisela v. Burg.

Gerberge († 1001)
 Äbt. v. Gandersheim

Hathui
 († 994)
 ∞ Burchard II
 v. Schwaben

Heinrich II
 ∞ Kunigunde
 v. Lützelburg

